Irénikon

TOME LXI

1988

MONASTÈRE DE CHEVETOGNE, BELGIQUE

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LXI **I[er] trimestre 1988**

Éditorial

Vingt-deux ans jour pour jour après la levée réciproque des anathèmes de 1054 entre Rome et Constantinople (7 décembre 1965) et un peu plus de vingt ans après l'accueil du Patriarche œcuménique Athénagoras I[er] à Rome par le Pape Paul VI, Dimitrios I[er], successeur direct d'Athénagoras, est venu à Rome à son tour et a signé une déclaration commune (cf. infra, *pp. 67ss.). Lors de sa venue Athénagoras avait déjà souscrit avec Paul VI une déclaration commune (28 octobre 1967). En comparant les deux textes on peut mesurer le chemin parcouru.*

Au cours des deux décennies qui nous séparent de ces premières retrouvailles a eu lieu l'établissement de la Commission de dialogue théologique entre les deux Églises. On se souvient du geste d'extrême humilité accompli par Paul VI le 15 décembre 1975 (cf. Irénikon *1976, pp. 1ss.) lors de l'annonce officielle de l'organisation dialogue théologique. Ce geste a marqué l'esprit dans lequel désormais les représentants des deux Églises allaient se rencontrer. Il y a eu, ensuite, les travaux de la Commission qui ont abouti pour le moment à deux documents communs, l'un sur le Mystère de l'Église (1982), l'autre sur la Foi, les Sacrements et l'Unité de l'Église (1987). Accompagnant cette réflexion théologique, surtout, le dialogue de la charité a été poursuivi sans fléchir. L'échange annuel de délégations envoyées à Rome et à Constantinople pour prendre part aux célébrations de la fête patronale de chacune des deux Églises a indiqué cette volonté de part et d'autre de conduire à son terme le long itinéraire qui mènera à la pleine communion des deux Églises.*

On prendra donc acte de ce que la Déclaration exprime la «joie» et la «satisfaction» du pape et du patriarche «en constatant les premiers résultats et le déroulement positif du dialogue

théologique». Sans entériner formellement les deux documents produits jusqu'à présent Dimitrios Ier et Jean Paul II disent qu'ils «constituent des points de référence importants pour la continuation du dialogue. En effet, ils cherchent à exprimer ce que l'Église catholique et l'Église orthodoxe peuvent déjà professer ensemble comme foi commune sur le mystère de l'Église et le lien entre la foi et les sacrements». En même temps, ils reconnaissent explicitement que «lorsque l'unité de la foi est assurée, une certaine diversité d'expressions, souvent complémentaires, et d'usages propres, n'y fait pas obstacle mais enrichit la vie de l'Église et la connaissance toujours imparfaite du mystère révélé».

C'est là donner un aval à la partie probablement la plus neuve du document de Bari. Rappelons, en effet, quelques affirmations de ce texte (que nous avons publié lors de sa parution: Irénikon *1987, pp. 336ss.). «À travers le langage humain et sous la variété des expressions culturelles et historiques, l'homme doit toujours rester fidèles à ce don de la foi» (N° 9). «Bien que le contenu et la finalité de cette célébration eucharistique soient demeurés les mêmes dans les Églises locales, celle-ci ont cependant employé des formulations variées et des langues diverses qui, selon le génie des diverses cultures, mettent en relief des implications particulières de l'unique événement du salut» (N° 19). Dans les symboles de foi: «Cette diversité des formules d'une Église à une autre n'indique en soi aucune divergence sur le contenu de la foi transmise et vécue» (N° 20). «L'identité de la foi est donc un élément essentiel de la communion ecclésiale dans la célébration des sacrements. Mais une certaine diversité de formulation ne compromet pas la 'koinônía' entre les Églises locales, lorsque chaque Église peut reconnaître sous la variété des formulations l'unique foi authentique reçue des Apôtres. Durant les siècles de l'Église indivise la variété d'expressions théologiques d'une unique doctrine ne mettait pas en péril la communion sacramentelle» (NN° 25-26).*

Si nous voyons bien c'est la première fois, à l'époque moderne, que les deux Églises redisent ensemble cette conviction des Pères anciens: si l'identité de la foi est sauve la variété des formules pour l'exprimer ne compromet pas la communion sacramentelle entre les Églises. Il est bon que Dimitrios Ier et Jean-Paul II aient pu la sanctionner de leur autorité.

L'élection éternelle de l'Église en Christ et l'élection d'Israël

La dialectique biblique de l'élection et du rejet dans l'histoire*

Le Nouveau Testament affirme, dans Ép 1,4, l'élection éternelle de l'Église en Christ: «En lui (Jésus Christ) Dieu nous a élus avant la fondation du monde». En même temps le Nouveau Testament affirme, à la suite de l'Ancien Testament, l'élection d'Israël.

Avant de parler plus spécifiquement de l'une et de l'autre de ces affirmations, il s'agit de réfléchir à la question posée par le rapport entre elles deux. Le sens de cette question est indiqué dans le sous-titre: La dialectique biblique de l'élection et du rejet dans l'histoire.

La question ainsi formulée exprime d'emblée une critique de la doctrine de la prédestination — Dieu prédestine certains au salut éternel —, voire de la double prédestination — la prédestination implique une réprobation, un rejet des autres.

I. Critique de la doctrine de la prédestination

Malgré l'apparence, la doctrine de la prédestination n'a pas une consistance biblique et systématique vraie. Qu'elle stipule la double prédestination et donc l'élection des uns et la réprobation des autres comme double décret absolu de Dieu, fondé dans sa volonté antécédente, ou qu'elle stipule seulement la prédestination simple, par conséquent l'élection positive, la réprobation tenant à la volonté subséquente de Dieu qui, dans sa prescience, tient compte de l'attitude négative que certains hommes auront vis-à-vis de sa grâce, il est manifeste que dans l'un et l'autre cas la doctrine de la prédestination procède de plusieurs confusions fondamentales intriquées entre elles.

* Exposé présenté par le Pr G. Siegwalt, de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, au Colloque de septembre dernier sur «Mystère de l'Église et mystère d'Israël».

L'une tient au parallélisme que cette doctrine établit entre l'élection et la réprobation[1]: quelle que soit la manière dont cette dernière est située en Dieu, que ce soit dans sa volonté antécédente ou dans sa volonté subséquente, la réprobation est vue comme impliquée dans l'élection; celle-ci est comprise comme appelant celle-là. Or, du fait de ce parallélisme, la réprobation apparaît comme étant protologique tout comme l'élection: de même que l'élection est éternelle dans le sens protologique, de même la réprobation. Mais si la Bible parle effectivement de l'élection, de toute éternité, des élus, elle ne parle pas, sauf exception sur laquelle nous reviendrons, de la même manière de la réprobation: celle-ci n'est pas d'abord un thème de la protologie mais un thème à la fois de l'histoire et de l'eschatologie. Elle est liée non tant à l'éternité préexistante qu'à l'éternité présente et post-existante. Dans ce dernier sens, elle est liée au jugement dernier: dans le renvoi à la volonté subséquente de Dieu, qui prend en compte l'attitude de l'homme, la doctrine de la prédestination simple reconnaît implicitement ce caractère eschatologique de la réprobation mais l'élude aussitôt en rattachant la réprobation à la volonté protologique de Dieu.

Cette confusion en implique une autre, car en ancrant la réprobation protologiquement, la doctrine de la prédestination, moins nettement dans le cas de la prédestination simple que dans celui de la double prédestination mais non moins réellement, élude non seulement l'histoire comme lieu de la décision de la foi et de la décision de la non-foi de l'homme (car pour Dieu l'histoire est entièrement connue d'avance) mais aussi et surtout comme lieu d'advenir de l'action créatrice et rédemptrice de Dieu, autrement dit de son action dans le sens de la nouvelle création, dans le sens du *novum* du royaume de Dieu. Mais en éludant l'histoire, ce qui apparaît dans le fait que le jugement eschatologique est déjà anticipé dans la prédestination protologique, la doctrine de la prédestination, sous sa double forme, confond l'éternité avec l'intemporalité: alors que pour la Bible l'éternité de Dieu porte le temps, l'englobe et le

1. Cf. à ce sujet E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik*. Göttingen 1983, pp. 798 ss.

pénètre et lui donne, comme temps, un vecteur d'éternité — comme par ailleurs l'histoire a, pour la Bible, un sens propre et cela veut dire: un sens pour l'éternité —, ici l'éternité est simplement extérieure au temps et est ainsi intemporelle, de même que le temps et donc l'histoire situés entre la protologie et l'eschatologie perdent toute consistance propre. De son côté, cette confusion est liée à une compréhension de la causalité de Dieu qui tient plus du Dieu des philosophes et des savants que du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et du Père de Jésus Christ: déjà le terme de «prédestination», d'origine philosophique, infléchit la réflexion dans un sens déterministe qui n'est pas fondé dans la religion biblique. La logique et l'abstraction prévalent ici sur le discernement de la foi.

Il apparaît que la doctrine de la prédestination est une construction systématique fallacieuse: sur la base de données bibliques qui, comme nous le verrons encore plus en détail, sont d'ordres divers, elle opère par amalgame, sans par conséquent procéder à un discernement.

II. Sens de l'affirmation biblique du rejet

L'amalgame indiqué tient fondamentalement à l'alignement qui est fait des affirmations bibliques concernant la réprobation sur celles relatives à l'élection. Alors que le thème de l'élection est premièrement un thème de la protologie et secondement un thème de l'histoire (cf. à ce propos plus loin), le thème de la réprobation est, lui, fondamentalement d'un côté un thème de l'histoire, de l'autre côté un thème de l'eschatologie. Et dans chacun de ces deux contextes, il n'a pas le même sens. Dans le premier cas, il est bibliquement plus juste de parler de rejet plutôt que de réprobation (qui évoque la prédestination éternelle); dans l'autre cas, c'est à propos du jugement dernier qu'il faut parler de la réprobation.

Avant de traiter du rejet en tant que thème de l'histoire, il faut pourtant évoquer le lien qui apparaît ou semble apparaître dans la Bible entre l'élection éternelle et la réprobation, et au nom duquel d'autres affirmations bibliques relatives au rejet mais qui concernent l'histoire ont été interprétées dans le sens d'une réprobation éternelle. Il y a une seule affirmation claire

qui va apparemment dans le sens d'une réprobation comprise protologiquement et qui par conséquent semble faire pendant à l'élection éternelle; c'est celle d'Ap 17,8 où il est parlé de ceux «dont le nom n'a pas été écrit dès la fondation du monde dans le livre de vie».

Le thème du livre de vie dans lequel sont inscrits les noms des élus se rencontre plusieurs fois dans la Bible, tant dans l'Ancien Testament (cf. Ex 32,32 s.; Ps 69,29; Ps 139,16; Dan 12,1 et 4) que dans le Nouveau (Lc 10,20; Ph 4,3; Ap 3,5); il rejoint le thème de l'élection éternelle. Ap 17,8 encore mis à part, il n'est nulle part question d'un livre de mort contenant les noms des réprouvés (ni non plus dans Ap 17,8): ou bien on est inscrit dans le livre de vie, duquel on peut être rayé (Ex 32,33; Ps 69,29; Ap 3,5) — cela montre que l'élection n'est pas comprise dans le sens d'une prédestination déterministe —; ou bien on n'y est pas inscrit (cf. Ap 13,8 où «dès la fondation du monde» doit être rattaché à «agneau immolé»[2]; Ap 20,15), ce qui dans les textes concernés *peut* signifier (lorsqu'on ne les lit pas à la lumière d'Ap 17,8) qu'on en a été retranché — dans ce cas la réprobation au sens eschatologique est fondée non protologiquement mais historiquement.

Par ailleurs, il faut noter que, si des élus peuvent être rejetés, l'inverse est vrai également: ceci vaut pour Israël qui, élu par Dieu comme son peuple mais rejeté par lui à cause de son péché et devenu «Lo-Ammi» (Non pas mon peuple), est à nouveau déclaré «mon peuple» (Ammi) par Dieu (cf. Os 2,25; Rm 9,25; 11,15 ss.); ceci vaut également pour les «nations» considérées toujours à nouveau par l'Israël historique (et aussi par l'Église historique!) comme exclues de droit ou de fait de l'élection et auxquelles s'étendent les promesses de Dieu. Tout ceci s'oppose à la thèse prédestinationiste, que la réprobation soit comprise au sens d'une réprobation protologique active *ou* passive; autrement dit, ceci s'oppose à une élection comprise de manière déterministe. Reste le problème posé par Ap 17,8.

Trois choses peuvent être dites à ce propos.

Premièrement, l'affirmation d'Ap 17,8, pour isolée qu'elle soit comme telle, indique de toute évidence une pente dans laquelle

2. Cf. notre *Dogmatique pour la catholicité évangélique* (*DCE*), I/1, II.B.3.

d'autres affirmations bibliques, subissant l'effet d'attraction de celle faite en Ap 17,8, sont comme prêtes à s'engouffrer à leur tour. Il faut d'abord bien relever simplement ce fait et constater que les autres affirmations qui, tout en parlant de réprobation, ne la fondent pas expressément de manière protologique, n'ont manifestement pas par elles-mêmes un poids suffisant vis-à-vis de l'intelligence de la foi pour exercer une attraction sur Ap 17,8, qui désamorcerait l'affirmation faite dans ce passage et conduirait à l'interpréter, contre l'énoncé littéral qui y est donné, dans le sens des autres affirmations comprises non protologiquement: l'attraction joue manifestement toujours à nouveau, dans l'histoire de la théologie chrétienne, en faveur d'Ap 17,8 et non en faveur des autres textes. Voici ces derniers qui, en principe, pourraient être sollicités à l'appui de la compréhension développée plus loin et selon laquelle la réprobation est liée non à la protologie mais à l'histoire et à l'eschatologie, mais qui ont tendance à s'estomper devant ce qui, à cause de l'attraction exercée sur eux par Ap 17,8, peut toujours sembler dénoter une volonté de réduction à leur endroit. Nous n'indiquons que les quelques textes qui — les autres souvent cités dans le même contexte étant d'emblée mis au compte d'une compréhension non protologique qu'ils exigent manifestement (cf. ci-après) — sont susceptibles d'aller dans le sens d'Ap 17,8. Aucun texte vétéro-testamentaire ne pouvant être retenu comme allant, d'une manière plus certaine que les textes néo-testamentaires à citer, dans le sens d'une réprobation protologique, ce sont uniquement 2 Co 13,5, Hé 6,8 et Jude 4. Les deux premiers parlent de l'un de ceux qui, parmi ceux qui se disent chrétiens, sont peut-être réprouvés ('adokimoi'), l'autre d'une terre qui produit des épines et des chardons et qui est manifestement réprouvée ('adokimos'): cependant, dans l'un et l'autre cas, le contexte ne justifie pas une compréhension protologique de la réprobation. De son côté, Jude 4 parle d'individus qui se sont infiltrés parmi les chrétiens — des faux docteurs — «dont la condamnation est depuis longtemps ('palai') écrite à l'avance ('progegrammenoi')». Il est clair que l'affirmation faite ici *peut* être entendue dans le sens protologique mais aussi autrement; c'est cette dernière interprétation qui est plutôt suggérée par le contexte. Néanmoins, malgré la base biblique manifestement ténue de l'affirmation d'une réprobation protologique, celle-ci, à cause d'Ap 17,8, se réclame toujours à nouveau de la Bible. Cela soulève la question: quelle «vérité» l'affirmation de la réprobation protologique exprime-t-elle? — étant entendu que cette

vérité n'est pas l'affirmation elle-même de la réprobation protologique. Cette dernière, en effet, n'est pas — comme cela apparaîtra — justifiée, ni bibliquement ni systématiquement. Dans un tel cas, où une affirmation manifestement contestable résiste à l'évidence de son caractère contestable et se maintient, voire, sous la contradiction, se fige (par quoi elle ne devient pas moins contestable), il importe de s'interroger si, à l'insu de ses propres défenseurs, elle ne cache pas une autre affirmation dont l'affirmation faite, et qui est contestable, tire sa raison d'être.

Deuxièmement, la direction esquissée dans laquelle chercher le sens véritable de l'affirmation d'Ap 17,8 qui, au demeurant, est contestable théologiquement, ne peut pas couper court à une autre éventualité, à savoir qu'il s'agit dans ce texte d'une affirmation tout simplement contestable. La critique faite de la doctrine de la prédestination pourrait n'être pas limitée à l'histoire de la théologie mais pourrait apparaître comme devant s'étendre à la Bible elle-même. Celle-ci devant être comprise selon l'analogie de la foi, c'est-à-dire, concrètement, en accord avec le canon dans le canon, avec le centre des saintes Écritures, une critique et donc un discernement interne à ces dernières est non seulement légitime mais nécessaire. On ne peut pas exclure l'éventualité d'avoir purement et simplement à rejeter comme inappropriée l'affirmation d'Ap 17,8, et cela à cause du centre même des saintes Écritures.

Troisièmement, l'éventualité indiquée ne doit pas nous détourner de la question posée de la vérité susceptible d'être cachée derrière l'affirmation contestable d'Ap 17,8. Cette vérité pourrait être l'affirmation de la sainteté de Dieu. Parce que Dieu est saint, d'une sainteté qui peut devenir une colère exterminatrice, comme cela est toujours à nouveau dit dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, à cause de cela l'élection éternelle ne renvoie pas simplement à la grâce de Dieu, mais renvoie à cette grâce comme étant celle du Dieu saint. Elle est grâce, cela signifie: elle pourrait ne pas être. L'homme élu alors serait réduit à néant. Le jugement de l'homme en dehors de la grâce est un thème de toute la Bible; il est développé aussi bien comme thème de l'histoire que comme thème de l'eschatologie. Mais il est lié à la sainteté de Dieu qui est sa sainteté essentielle et dans ce sens protologique: ce qui fait qu'il y a jugement, dans l'histoire et à la fin de l'histoire, c'est la sainteté de Dieu. Aussi bien la vérité de l'affirmation d'Ap 17,8 pourrait-elle être liée à son erreur: son erreur est d'affirmer comme protologique ce qui en fait relève de l'histoire et de l'eschatologie,

> à savoir le jugement de Dieu; sa vérité est qu'il y a une sainteté essentielle de Dieu qui fonde protologiquement (mais ne devance pas) son jugement historique et eschatologique. Compris ainsi, Ap 17,8 est, pour ce qui est de l'affirmation de la réprobation, l'exemple biblique d'un amalgame dont les affirmations entremêlées demandent à être dissociées et situées, chacune, dans son contexte et donc à sa place véritable.

Il faut alors voir la vraie signification de l'affirmation biblique de la réprobation ou plutôt du rejet en tant que celui-ci est lié à l'histoire. À vrai dire, la doctrine de la prédestination résout abstraitement des problèmes tenant à l'histoire. Il y a d'une part le problème constitué par les différences de situation des hommes devant la révélation spéciale de Dieu à Israël et en Jésus le Christ, d'autre part celui constitué par l'attitude différente des hommes touchés par elle.

Pour ce qui est du premier point, qu'on pense aux «peuples, aux époques, aux groupes sociaux aussi qui, dans leur histoire, ne rencontrent pas l'Évangile»[3]. La doctrine de la prédestination tend à mettre cet état de choses — de droit, dans le cas de la double prédestination; de fait, autrement — au compte de Dieu lui-même et de sa volonté absconse, l'abscondité de cette volonté étant, non pas simplement posée, mais expliquée dans le sens d'une prédestination active ou passive. Ainsi, dans les exemples bibliques d'Isaac et d'Ismaël, de Jacob et d'Ésaü, d'Israël (Moïse) et de l'Égypte (Pharaon), du peuple de l'ancienne alliance (Israël) et du peuple de la nouvelle alliance (Église) (cf. Rm 9-11), on peut, lorsqu'on les interprète dans le sens de la (double) prédestination, trouver fondée toute une théologie de l'histoire dans le sens d'une justification, par Dieu, de différences comprises comme différences au plan du salut et considérées comme soit temporairement (dans le cas d'Israël par rapport à l'Église, selon Rm 11) soit définitivement(?) insurmontables.

Cependant, la Bible n'étaye pas cette compréhension des dualités indiquées. Nous verrons, à propos du deuxième point concernant l'attitude différente des hommes touchés par la prédication de l'Évangile, que la réponse de la Bible ne va pas dans

3. Cf. O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik*, II. Neukirchen 1962, p. 477.

le sens de la double prédestination mais dans celui de la double justification. Ici, il s'agit de voir que les couples duels mentionnés ainsi que les verbes «élire» et «rejeter» employés corrélativement par la Bible (surtout par l'Ancien Testament), l'élection impliquant en même temps un rejet de ce qui n'est pas élu, le sont non dans un sens absolu mais dans un sens dialectique: nous avons dit ailleurs, à propos d'Ismaël[4], que le «rejet» d'Ismaël est l'implication de l'élection d'Isaac et signifie, non pas qu'Ismaël est rejeté par Dieu dans les ténèbres extérieures mais que Dieu a un *autre* plan avec lui que son plan avec Israël; cet *autre* plan est un autre plan de salut, s'il est vrai que le Dieu d'Abraham, père d'Ismaël et d'Isaac, est le Dieu créateur et rédempteur. Il faut ajouter que ce que dit saint Paul concernant l'endurcissement *temporaire* d'Israël par rapport au Christ, sans que pour autant Israël soit abandonné par Dieu, peut être étendu aux autres couples duels mentionnés. La différence voire l'opposition entre les deux protagonistes (Isaac et Ismaël, Jacob et Ésaü, etc) n'est jamais systématisée dans le sens d'une différence qui serait pour toujours; elle est une différence née dans l'histoire, née de l'histoire, et qui, si elle a aussi un sens dernier, théologique donc (en Dieu), a ce sens comme sens avant-dernier, donc comme sens dans l'histoire, dans le temps. Les couples duels ne sont pas, dans leur donnée historique, justifiés et donc figés «ad aeternum» par la référence à Dieu; mais cette référence atteste que les différences voire les oppositions, en tant qu'elles apparaissent dans l'histoire, relèvent d'une dialectique à l'image de la dialectique élection — rejet fondée en Dieu, et qui renvoie les «opposants» l'un à l'autre, tout en tenant compte du facteur histoire ou temps; car les oppositions nées dans et de l'histoire ne peuvent évoluer dialectiquement et donc être surmontées que dans et avec le temps (ou alors dans l'éternité de Dieu), lorsque dans et avec le temps (ou dans l'éternité de Dieu) se manifeste pour la foi (ou pour la vue) la réalité du royaume de Dieu qui est la réalité du Dieu Créateur et Rédempteur dans le temps et par-delà le temps.

Pour ce qui est du deuxième point, relatif à l'attitude différente des hommes atteints par la prédication de l'Évangile (y

4. Cf. *DCE*, I/2, III.D 2

compris de la Parole attestée par l'Ancien Testament), les uns y répondant par la foi, les autres n'y répondant pas ainsi, du moins en apparence, ou y répondant négativement (réellement ou en apparence), la doctrine de la prédestination détourne l'attention, à propos de ce qui concerne pourtant l'homme, de l'homme sur Dieu. Car si, prise dans le sens de l'élection, la doctrine de la (non double) prédestination affirme la primauté et la suffisance de la grâce de Dieu dans le salut de l'homme, et si, considérée ainsi, elle parle de Dieu et de sa grâce, cette grâce en appelle à la foi de l'homme. C'est ici que la doctrine de la prédestination est, comme telle, déficiente, car ou bien elle substitue à la foi de l'homme (ou à sa non-foi) la grâce (ou la non-grâce) de Dieu, comme si l'homme, face à la grâce de Dieu, n'était pas responsif et dans ce sens responsable, ou bien elle tient compte de la réponse de l'homme soit en considérant la grâce comme irrésistible soit en laissant Dieu dans sa prescience intégrer à sa décision la réponse de l'homme: selon chacun de ces sens, la doctrine de la prédestination est une abstraction théologique qui détourne l'*homme* concerné, de lui-même et de *sa* relation à Dieu et à sa grâce. C'est ainsi que, dans l'Ancien Testament, le rejet par Dieu (dans le sens d'un rejet historique, non eschatologique; dans le sens d'un rejet temporaire donc et dont le caractère temporaire s'avère toujours à nouveau dans le fait de renversements d'attitudes et donc de changements) est toujours lié au rejet, par l'homme, de Dieu. À propos de l'endurcissement de Pharaon, il est tour à tour attribué au Pharaon lui-même et à Dieu; manifestement il y a une correspondance entre les deux séries d'affirmations (Ex 4,21; 10,20, etc; Ex 7,13; 8,15; 9,34 s., etc). «L'endurcissement par Dieu et l'endurcissement de l'homme par lui-même sont intriqués l'un dans l'autre»[5]. Dans le même sens, le rejet d'Israël par Dieu ou son endurcissement tient au rejet de Dieu par Israël (cf. 1 S 15,23, à propos de Saül: «Puisque tu as rejeté la Parole du Seigneur, il t'a rejeté»; à propos d'Israël, Os 4,6: «Puisque tu as rejeté la connaissance, je te rejetterai»; És 6,9 s., etc). Si l'endurcissement par Dieu, lié à la désobéissance de l'homme,

5. Cf E. SCHLINK, *op. cit*, p. 798.

porte tout son effet dans l'histoire, au point qu'il est par exemple interdit à Jérémie d'intercéder en faveur du peuple rejeté (Jr 14,11) ou que le jugement ne peut que suivre son cours, il n'est pourtant pas irrémédiable, comme le montre l'appel toujours à nouveau adressé à l'homme endurci à se repentir et à ne pas endurcir son cœur.

Le Nouveau Testament est dans la continuité de l'Ancien. Il affirme un jugement immanent, c'est-à-dire consécutif au péché de l'homme (cf. en particulier Ga 6,7 s.; Rm 1,18 ss.; 6,23, etc). Dans Rm 9-11, chapitres de saint Paul sur l'endurcissement d'Israël par rapport au Christ Jésus et qui fondent historiquement la doctrine de la (double) prédestination, ce qui, à première vue, semble aller dans le sens de la double prédestination en fait est repris par Paul dans le sens de la *double justification*: l'endurcissement d'Israël tient à ce qu'il cherche la justice des œuvres alors que l'élection est par grâce, et la justice, justice de la foi[6]. Les chapitres 9 à 11 de l'Épitre aux Romains montrent qu'il s'agit dans la double justification d'une dualité qui est dialectique, à l'image des couples duels dont il a été parlé. Le caractère dialectique signifie qu'il y a, moyennant repentance et donc conversion, possibilité de passer d'un terme du couple à l'autre. La double justification ne justifie pas une rupture absolue et définitive entre les «tenants» de la grâce et les tenants des œuvres, mais elle veut être vue dans l'histoire, comme une donnée duelle — dans le sens d'une opposition — *temporaire* et ainsi avant-dernière, en raison même de la grâce dernière. Quant à l'affirmation faite dans Ap 17,8 concernant «ceux dont le nom n'a pas été écrit dès la fondation du monde dans le livre de vie», il est apparu qu'elle n'a pas un sens déterministe; elle signifie qu'il y a, fondée dans la relation entre l'homme et Dieu, la double possibilité pour l'homme de la décision de la foi et de celle de la non-foi, et donc du salut ou de la perdition.

L'affirmation biblique du rejet en tant que lié à l'histoire concerne ainsi tantôt l'histoire générale (premier cas envisagé), tantôt l'histoire spéciale du salut (deuxième cas évoqué), étant

6. Cf. à ce propos *DCE*, I/2, III.C.2.a (4).

entendu qu'il y a une intrication profonde de l'une avec l'autre, l'histoire générale étant l'histoire générale du salut et l'histoire spéciale du salut n'existant que dans, avec et à travers cette histoire générale. Cela explique qu'une délimitation stricte d'un cas par rapport à l'autre non seulement est impossible mais serait aussi à proprement parler fausse. Les deux plans sont constamment enchevêtrés, tout comme création et rédemption sont essentiellement liées. En même temps ils doivent être distingués, le premier plan étant *stricto sensu* avant-dernier (tout en comportant comme tel une dimension dernière), alors que le deuxième plan est *stricto sensu* dernier (tout en s'inscrivant dans l'histoire avant-dernière). Cela étant entendu, c'est-à-dire les affirmations bibliques concernant le rejet devant être chaque fois précisées par rapport à chacun des deux plans indiqués, on peut, de manière générale et donc valable dans les deux cas, conclure par les remarques suivantes.

D'abord: la Bible voit dans le rejet quelque chose de dialectiquement lié à l'élection. Dans l'histoire, il n'y a pas de rejet absolu mais seulement temporaire: l'avenir reste toujours ouvert, car il appartient à Dieu, et Dieu est le Seigneur du temps et de l'histoire; il l'est comme Créateur et Rédempteur. Le rejet, qui est l'implication de l'élection, est non-élection pour le temps présent ou pour un temps du temps présent; il est un «Übergehen» (selon le mot de Schleiermacher)[7], une «praeteritio» (selon la théologie classique), un manque donc, non une détermination active — un decretum reprobationis — qui ne pourrait alors être autre qu'un «decretum horribile», comme dit Calvin qui affirme cette détermination active. On peut exprimer le sens du rejet, de la non-élection, avec la formule paulinienne: Dieu «livre» (verbe «paradidonai») les hommes à eux-mêmes (Rm 1,24 et 26). Mais cela ne signifie pas qu'il les réprouve dans l'histoire dans un sens absolu. Même là où Dieu éprouve les hommes par le jugement — c'est en cela que consiste le fait de les livrer à eux-mêmes —, il est Juge comme Créateur et Rédempteur, non indépendemment de sa qualité de Dieu ainsi entendu. Il est aussi le Dieu d'Ismaël, d'Ésaü, du

7. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, II, par. 119.

Pharaon, de l'Israël endurci, de l'Église endurcie! Le rejet s'inscrit dans le temps, mais Dieu est le Seigneur du temps. Le rejet est avant-dernier; c'est la même chose de dire que l'endurcissement des hommes vis-à-vis de la grâce de Dieu est avant-dernier, car selon ce que nous avons dit, le rejet de Dieu par l'homme a pour corollaire le rejet — temporaire — de l'homme par Dieu. Dire que le rejet de Dieu par l'homme et de l'homme par Dieu est avant-dernier, c'est reconnaître que ce rejet de l'homme par Dieu n'est que l'*opus alienum*, l'œuvre étrangère, non l'*opus proprium*, l'œuvre propre de Dieu; son *opus proprium*, disent dans la fidélité aux saintes Écritures les Réformateurs du XVI[e] siècle, c'est son œuvre de grâce; son *opus alienum qui est son œuvre de jugement est référé à son œuvre propre, celle de l'Évangile*[8]. C'est à cause de l'Évangile de la grâce que le rejet de l'homme par Dieu, lié au rejet de Dieu par l'homme, est, pour ce qui est du rejet par Dieu, avant-dernier; il l'est à cause de la grâce dernière. À cause d'elle, la conversion de l'homme est possible.

Ensuite: le couple élection — rejet vaut pour le temps, pour l'histoire. Cela est vrai non seulement du point de vue du rejet mais aussi de celui de l'élection. En anticipant sur ce qui sera développé à propos de cette dernière, on peut dire que, si le projet rédempteur de Dieu en Christ, qui est le projet de la création, vaut pour toutes choses et pour toute l'humanité, ce projet s'effectue dans l'histoire et avec et à travers elle, et il s'effectue, pour ce qui est de l'humanité, dans, avec et à travers l'Église. Ainsi l'élection éternelle, en Christ, de l'Église devient-elle réelle, elle aussi, dans, avec et à travers l'histoire. Ce qui est donné comme promesse en Christ épouse le temps et les aléas de l'histoire et respecte la liberté humaine. Schleiermacher[9] parle d'«une progressivité de ce qui est donné originellement en même temps» («ein Nacheinander des ursprünglich Gleichzeitigen»); cela veut dire que ce qui est vrai en Christ, en qui éternellement (comme cela est révélé dans le Christ Jésus de l'histoire, mort et ressuscité) l'Église est élue, s'effectue dans

8. Cf *DCE*, I/2, III.C.2.a (3).
9. *Op cit*, *ibid.*, p. 234.

la progression du temps: cela s'applique à la vie individuelle comme à la vie collective, avec les fluctuations de l'une et de l'autre. Mais le projet rédempteur universel de Dieu en Christ rencontre dans l'histoire. aussi bien dans l'Église elle-même que dans les individus et les peuples, des résistances; par ailleurs, il n'est pas porté, par une proclamation effective de l'Évangile, à la connaissance de toute l'humanité. Il y a ainsi une humanité qui vit, de fait, sans référence au Christ ou qui rejette la foi au Christ. Le fait ne peut qu'être noté. Il interpelle l'Église quant à sa mission et d'abord quant à son être d'Église avec la question de savoir s'il correspond à sa vocation. Il l'interpelle non dans le sens qu'elle aurait à organiser, voire à forcer la conversion des nations et des individus — une telle tentative serait un véritable contre-témoignage —, mais dans le sens de la question de savoir si, face à la fois aux résistances de toutes sortes *et* à son aptitude limitée, vue l'immensité de la tâche, elle croit à la toute-puissance de la grâce de Dieu et si elle ne se fige pas devant les résistances, opposant alors à une position provisoirement figée une position carrément figée et contribuant par là à figer davantage les résistances; la question aussi de savoir si elle ne se laisse pas paralyser par l'immensité de la tâche, alors que ce qui lui est demandé est d'attester l'Évangile là où elle est placée et conformément à ses dons, en dressant des signes de l'espérance universelle qu'elle a en Christ, à cause de la grâce souveraine.

Enfin: la question se pose de l'au-delà du temps et de l'histoire, autrement dit de la mort des peuples et des individus dans l'état de non-foi au Christ. La question est ici de savoir si le projet rédempteur de Dieu s'arrête à la mort ou s'il la dépasse. Dans ce dernier cas, «l'état dans lequel quelqu'un meurt est alors aussi seulement un état provisoire»[10].

III. L'ÉLECTION ÉTERNELLE DE L'ÉGLISE EN CHRIST ET L'ÉLECTION D'ISRAËL

Après avoir dissocié la doctrine de la prédestination, qui n'est

10. SCHLEIERMACHER, *op. cit.*, pp. 235 s.

pas biblique, de celle de l'élection, qui l'est, il s'agit désormais de rendre compte de cette dernière.

Nous parlons de l'élection à propos du fondement christologique de l'Église, et plus particulièrement à propos du fondement christologique compris comme fondement protologique. La place de l'affirmation de l'élection est, selon le Nouveau Testament, l'ecclésiologie; ce qui est dit concernant l'élection s'applique à l'Église. Et l'élection de l'Église est le fait de Dieu en Christ, le fait du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Père de Jésus Christ. En cela, le Nouveau Testament se situe dans la continuité de l'Ancien, et l'Église en tant qu'objet de l'élection de Dieu dans la suite d'Israël, le peuple élu de Dieu.

Sans présenter ici les données de l'Ancien Testament concernant l'élection d'Israël, notons simplement deux choses principales qui frappent à ce propos.

D'abord, l'élection est celle d'un peuple. L'élection d'Abraham est l'élection, en lui, de tout le peuple qui procède de lui. Certes, il y a aussi Abraham individu, il y a les individus à l'intérieur du peuple élu. Celui-ci n'est pas une masse anonyme. Personne individuelle et peuple, individualité et collectivité sont une polarité. Le peuple est différencié: chacun y a son propre visage, son nom, sa fonction, sa place. Mais précisément: chacun est lui-même *dans* le peuple, non en dehors, non malgré lui mais avec lui. L'élection caractérise un ensemble; elle est, si on peut dire, d'abord globale, synthétique avant d'être aussi individuelle, analytique. C'est le peuple Israël qui est élu, l'élection concerne le «Gesamtleben» (Schleiermacher)[11], l'entité collective.

Ensuite, cette entité collective qu'est Israël est loin d'être univoque. Comme on le dira pour l'Église, elle, déjà, est un *corpus permixtum*. Abraham lui-même, le «père des croyants» (Rm 4,11), n'est pas homme de foi uniquement mais aussi de non-foi: c'est à elle en particulier qu'est liée, selon la tradition biblique, la procréation d'Ismaël. Et il en est de même d'autres grandes figures de l'Ancien Testament. Le Ps 51, psaume pénitentiel, est attribué à David et référé à son adultère avec Beth-

11. Cf. *op. cit.*, 2e section, à propos de l'élection.

sabée. Les prêtres, depuis Aaron lui-même (qu'on pense à l'épisode du veau d'or, Ex 32), sont loin d'être irréprochables. Ésaïe, au moment même de sa vocation, confesse qu'il est pécheur et qu'il habite au milieu d'un peuple pécheur (És 6,5). On peut multiplier les exemples à volonté. Non seulement l'élection n'a pas son fondement dans les vertus, quelles qu'elles soient, du peuple Israël, mais encore elle ne fonde pas de son côté, elle ne crée pas de telles vertus qui distingueraient de manière nette Israël au milieu des nations. Israël, certes, est appelé à être un signe de Dieu parmi les peuples, mais ce qu'il est en réalité en fait souvent un contre-témoignage. Son élection, alors, n'exclut pas le jugement de Dieu sur lui, ni ne l'adoucit. L'annonce par les prophètes du jugement contre Israël ne reste pas en retrait par rapport à celle contre les nations; c'est plutôt le contraire qui est le cas. Élection et jugement vont ensemble, voire élection et rejet: ce rejet concerne Israël, le peuple élu. Toujours à nouveau il est dit que Dieu qui a élu son peuple, à cause de son péché le rejette (par exemple 2 R 17,20; Es 30,12 s.; Jr 7,29, etc). Mais ce rejet est intérieur à l'élection même; aussi, dans l'Ancien Testament, l'affirmation du rejet est-elle liée à celle du non-rejet du peuple élu. Saint Paul, dans le Nouveau Testament, ramasse bien le sens de l'affirmation du rejet d'Israël quand il la lie indissociablement à l'affirmation de son élection et quand il parle à la fois du rejet et du non-rejet d'Israël: son rejet est provisoire, temporaire, référé à son élection qui demeure, «car Dieu ne se repent pas de ses dons et de son appel» (Rm 11,29). Il n'y a pas seulement un rapport dialectique entre l'élection d'Israël et la non-élection, et en ce sens le «rejet», des nations; il y a également un rapport dialectique entre élection et rejet à l'intérieur même de l'élection, ce qui veut aussi dire à l'intérieur du rejet. Le rejet d'Israël ne supprime pas son élection, et vice-versa.

Des deux points signalés il en résulte deux autres.

En premier lieu, non seulement l'élection est celle d'Israël comme entité collective, quelle que puisse être l'attitude individuelle des uns et des autres, non seulement l'élection d'Israël est plus forte que son rejet, dans son rejet même la promesse de Dieu envers lui demeurant, mais cet Israël, à qui on peut

appliquer la caractéristique du chrétien comme étant *simul justus et peccator* (Luther), est, dans toute son ambivalence et donc avec elle *et* en dépit d'elle, dans la grâce et dans le jugement, peuple mis à part par Dieu et pour Dieu au milieu des nations, pour leur service et donc pour leur salut (cf. surtout le Deutéro-Ésaïe). Cela relève de la grâce incompréhensible de l'élection, affirme l'Ancien Testament; cette grâce n'est pas clairement perceptible, ni pour Israël lui-même ni pour les nations en tant qu'elles sont bénéficiaires de l'élection d'Israël qui est une élection pour Dieu et pour le salut du monde; elle *est* simplement, et pour la foi elle est efficiente et objet d'action de grâces et de louange comme aussi source d'engagement, c'est-à-dire de témoignage et de service.

En deuxième lieu, puisque élection et rejet sont, au sein même de l'élection d'Israël (ou de son rejet), des notions dialectiquement référées l'une à l'autre dans l'unité même du peuple élu, il y a une solidarité fondamentale quoique critique de ceux qui vivent leur élection dans la foi avec ceux qui ne la vivent pas ainsi. Une certaine tendance au séparatisme à l'intérieur même du peuple élu se manifeste seulement après l'exil babylonien, dans le mouvement de restauration de la religion d'Israël inaugurée par Esdras et Néhémie; elle s'exprime dans le parti des pharisiens dont le nom (de l'hébreu «parusch»: mis à part) les désigne comme des «séparés». Là où la séparation aboutit, la prédication des prophètes est abandonnée qui, prédication du jugement lorsqu'Israël est infidèle à l'élection, est toujours — telle la prédication de Jean le Baptiste au seuil du Nouveau Testament — appel de Dieu à la repentance par la médiation des prophètes se soumettant eux-mêmes à cet appel et le transmettant à d'autres. En tant que l'élection est celle du *peuple* Israël, ceux qui portent la conscience de cette élection ne peuvent la vivre autrement que dans l'exigence de solidarité critique qui est l'exigence de l'élection comme élection du *peuple*. Tel est le sens du «reste» dont l'émergence, à travers le jugement qui frappe l'Israël infidèle, et ainsi la continuité comme porteur de l'élection de Dieu, sont constamment annoncées par les prophètes.

Concernant l'élection d'Israël, le Nouveau Testament pro-

longe la prédication prophétique de l'Ancien Testament. On a parlé ailleurs[12] du schisme intervenu entre le judaïsme et le christianisme ou entre Israël et l'Église; il veut être éclairé à la lumière de ce que nous avons dit concernant la double justification. Avec le Nouveau Testament, les limites d'Israël sont franchies: les païens entrent dans l'alliance, parce qu'en Christ l'élection d'Israël s'accomplit, à savoir qu'il est un signe dressé au milieu des nations. Désormais, «dans le Christ Jésus ni la circoncision ni l'incirconcision n'ont de valeur, mais la foi agissant par l'amour» (Ga 5,6). C'est l'expérience qu'il est donné de vivre à la jeune chrétienté qui accède à la conscience de l'universalité de l'Église dans laquelle, et donc en Christ, «il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus ni homme ni femme, car tous vous êtes un dans le Christ Jésus» (Ga 3,28). Le livre des Actes en particulier, et aussi le conflit d'Antioche entre Paul et Pierre à propos de la communion de table des judéo-chrétiens avec les paganochrétiens (cf. Ga 2, 11 ss. et Ac 15), et bien des notations dans la plupart des écrits néo-testamentaires montrent que l'Église qui était d'abord judéo-chrétienne n'est pas parvenue sans mal à comprendre que «Dieu ne fait pas acception de personnes mais qu'en toute nation quiconque le craint et pratique la justice lui est agréable», c'est-à-dire que «quiconque croit en lui reçoit par son nom le pardon des péchés (Ac 10,34 s. et 43) et donc que le Christ «est notre paix, lui qui des deux (des Juifs et des païens) n'en a fait qu'un et qui a renversé le mur de séparation (...), afin de créer en lui-même avec les deux un seul homme nouveau, en établissant la paix, et de les réconcilier tous deux en un seul corps avec Dieu, au moyen de la croix, en détruisant par elle l'inimitié» (Ép 2,14 ss.). L'élection, dit le Nouveau Testament, est, à travers Israël et en Christ, l'élection de l'Église.

Sans présenter en détail les données du Nouveau Testament concernant l'élection de l'Église, trois choses peuvent être accentuées.

Premièrement, cette élection est de toute éternité. Déjà Jésus,

12. Cf. *DCE*, I/2, III.C.2.

dans la parabole du jugement dernier, dit du royaume qui est donné aux élus, qu'il leur «a été préparé dès la fondation du monde» (Mt 25,34). On trouve dans d'autres passages l'affirmation que l'élection s'est faite «avant la fondation du monde» (Ép 1,4), que «la vocation sainte», c'est-à-dire qui émane de Dieu, ne se fait pas «en vertu de nos œuvres, mais en vertu de son propre dessein («prothesis») et de sa grâce qui nous a été donnée avant les temps éternels ...» (2 Tm 1,9 et *passim*). C'est dire que l'élection de l'Église est fondée en Dieu, dans le Dieu éternel et dans sa grâce, et qu'à cause de cela elle est certaine, pour la foi qui s'appuie sur Dieu.

Deuxièmement, cette élection éternelle se fait en Christ, c'est-à-dire dans le Fils éternel, celui dont le Christ johannique dit que Dieu l'a aimé «avant la fondation du monde» (Jn 17,24) et qui est donc l'Élu de Dieu. Le passage cité d'Ép 1,4 précise que c'est en Christ que Dieu «nous a choisis avant la fondation du monde», autrement dit l'élection éternelle du Fils implique celle de l'Église. La même précision se trouve dans 2 Tm 1,9 qui parle de la grâce «qui nous a été donnée avant les temps éternels dans le Christ Jésus». L'affirmation de l'élection dans le Fils est cohérente avec celle de la création comme aussi celle de la rédemption, dans le Fils. Celui-ci est la manière d'être de Dieu en tant que tourné *ad extra*.

Troisièmement, l'élection dans le Christ qui est liée, de toute éternité, au dessein créateur et rédempteur de Dieu en Christ est liée par conséquent aussi à la manifestation du Christ dans le temps. À ce propos encore, les affirmations néo-testamentaires, pour sporadiques et éparses qu'elles soient, sont d'une grande cohérence. Parlant de ceux qui sont appelés selon le dessein («prothesis») de Dieu, de ceux donc «qu'il a d'avance connus», Rm 8,28 ss. précise que Dieu «les a aussi prédestinés («proorisen») à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères». Le Christ protologique, éternel, en qui Dieu élit l'Église, est aussi le Christ incarné, historique, celui qui par la résurrection s'est avéré comme le Fils éternel de Dieu. Dans la croix du Christ, le dessein éternel de Dieu, ce que saint Paul nomme «le mystère caché dans les temps éternels mais qui est maintenant mani-

festé et porté à la connaissance de toutes les nations, selon l'ordre du Dieu éternel» (Rm 16,25 s.; cf. aussi 1 Co 2,7; Ép 1,9 et 3,9), apparaît comme étant indissolublement le don de lui-même du Christ et la constitution, par ce don, de l'Église. Il y a des passages qui accentuent le dessein éternel de Dieu concernant le Christ dans son œuvre terrestre (cf. Ac 2,23; 4,28; cf. aussi 1 P 1,19 s. et passim); d'autres qui lient expressément le dessein éternel de Dieu concernant le Christ et concernant l'Église. Le plus explicite est l'hymne d'Ép 1: Dieu «dans son amour nous a prédestinés à être pour lui des fils adoptifs par Jésus Christ, selon la bienveillance de sa volonté, à la louange de la gloire de sa grâce qu'il nous a accordée en son Bien-aimé; en lui nous avons la rédemption par son sang» (Ép 1,5 ss.). L'élection de l'Église se fait de toute éternité dans le Christ (protologique); elle se réalise dans le temps déjà comme élection d'Israël (Ép 1,11 s.) et comme élection des païens (Ép 1,13), ce qui apparaît dans le Christ (historique); elle ouvre l'Église au Christ (protologique, historique et eschatologique). Il est le Fils qui nous rend fils de Dieu (Ga 3,26; 4,5 ss.; Rm 8); il est l'Élu («eklektos») en qui nous sommes élus (1 P 2,4 ss.). Cela devient effectif dans la foi, autrement dit par le Saint Esprit (cf. en particulier encore 2 Th 2, 13; 1 P 1,2).

On peut préciser que le rapport entre l'élection éternelle, en Christ, de l'Église et l'incarnation du Christ, et donc l'avènement de l'Église dans le temps, est celui entre le Christ universel et le Christ concret et celui, parallèle, entre l'Église latente et l'Église manifeste. Le Christ est à l'œuvre, comme Créateur et Rédempteur, depuis l'origine: son action universelle et diffuse (créatrice et rédemptrice) devient concrète et explicite pour la foi dans son incarnation, dans sa vie, sa mort et sa résurrection[13]. Il y a également une Église avant l'avènement de l'Église comme telle: Israël est déjà Église avant l'Église, et il y a Église avant l'Église partout là où il y a pressentiment du mystère créateur et rédempteur (dans les religions[14]) et d'une manière plus générale là où il y a quête de la dimension dernière des choses (dans la société humaine).

13. Cf. à ce propos *DCE*, I/1, II.B.3.
14. Cf. *DCE*, I/2, III.

IV. Sens de l'affirmation de l'élection éternelle de l'Église en Christ

Il faudrait ici interpréter la notion d'éternité, dans l'expression «élection éternelle», dans le sens d'une éternité *présente*, préciser le caractère de foi de l'affirmation de l'élection de l'Église et montrer l'implication de cette élection, à savoir l'envoi de l'Église au milieu du monde. Nous nous limitons ici à parler de l'histoire comme lieu d'effectuation de l'élection. Par là s'atteste le caractère non supranaturaliste de l'affirmation de l'élection. Cela vaut dans un double sens.

D'abord relativement au Christ lui-même. Il est certes le Fils éternel de Dieu, au sens protologique (et eschatologique) qui a été dit. Dans ce sens, il est *avant* l'histoire, il la précède: cela veut dire qu'il la porte, il la soutient, il en est le fondement permanent (cf. Col. 1,17: «Il est avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui»; Hé 1,3: «Il porte toutes choses par sa parole puissante»; cf. aussi Jn 1,3 ss.). Mais ce fondement universel, c'est-à-dire de tout, qu'est le Fils éternel se révèle concrètement dans le Christ Jésus qui est le Logos, le Logos Créateur et Rédempteur, devenu homme (cf. Jn 1,1 ss. et 14): aussi bien celui-ci est-il «l'universel concret». On peut dire que le fondement de tout, le Créateur et le Rédempteur de tout, manifeste sa transcendance et dans ce sens son éternité par là, par le fait qu'il est le fondement de tout; mais il manifeste cette éternité comme présente puisque, fondement de tout, il est comme tel inhérent, immanent à tout, autrement dit fondement permanent. Et ce fondement permanent, universel, le Fils éternel donc, se révèle, pour la foi, dans l'homme Jésus, confessé comme le Christ. L'élection éternelle de l'Église en Christ est «avant» l'histoire, c'est-à-dire qu'elle la porte comme son fondement permanent et donc présent. C'est la même chose de dire que l'histoire de l'humanité est portée par, fondée en Dieu Créateur et Rédempteur, dont l'œuvre créatrice tend vers la nouvelle création. L'élection éternelle de l'Église en Christ exprime le *sens* de l'histoire particulière de l'humanité au sein de l'œuvre créatrice — rédemptrice de Dieu: l'humanité est appelée en Christ et, partant, dans l'Église, au royaume de Dieu. Ce fonde-

ment de l'histoire de l'humanité apparaît, pour la foi, dans le Christ Jésus, dans sa vie, son ministère, sa mort et sa résurrection. L'élection éternelle de l'Église en Christ s'atteste dans l'histoire, dans l'histoire concrète de Jésus le Christ s'accomplissant, à travers sa mort, dans sa résurrection: la foi créée par cette histoire et donc par Dieu se révélant dans le Christ Jésus y décèle, concrètement, réellement, l'élection éternelle de l'Église, son élection par Dieu et pour Dieu. L'histoire de Jésus le Christ aboutissant à sa résurrection est la manifestation, une fois pour toutes («ephapax»), dans ce point de l'histoire de l'humanité qu'est l'homme Jésus, sa vie, son ministère, sa mort et sa résurrection, de l'élection de l'Église comme fondement éternel de l'histoire de l'humanité[15]. L'affirmation de l'élection eternelle, en Christ, de l'Église a son fondement universel en Dieu en tant que Créateur et Rédempteur dans le Fils éternel, ou en Christ, de toutes choses; ce fondement universel devient concret dans le Christ Jésus de l'histoire, mort et ressuscité.

Ensuite relativement à l'Église. L'élection éternelle, en Christ, de l'Église s'effectue là aussi dans l'histoire. Cela veut dire que l'Église à proprement parler n'est pas mais devient, advient; elle advient dans le temps, dans l'histoire et compte tenu du temps, de l'histoire. Déjà l'élection d'Israël se fait dans le temps, dans l'histoire du peuple élu. Elle s'effectue par la promesse de Dieu à Abraham et lors de l'exode avec Moïse, promesse transmise et constamment actualisée, et par la foi suscitée par la promesse, et ce au milieu de toutes les pesanteurs et infidélités humaines vis-à-vis du Dieu de l'élection; elle s'effectue aussi à travers le rejet même d'Israël pourtant élu. Et elle s'effectue compte tenu de la non-élection d'autres peuples, vers lesquels son élection envoie Israël en tant que Serviteur de Dieu (cf. Deutéro-Ésaïe), car la non-élection des peuples est leur non-élection temporaire, non leur non-élection «ad aeternum». L'élection d'Israël liée à la non-élection des autres peuples avère à l'évidence le caractère historique de l'élection: si celle-ci est éternelle et en vue du salut éternel, du royaume de Dieu,

15. Cf. à ce propos K. BARTH, *Dogmatique* II/2, ch. 7.

elle se réalise dans les aléas, les circonstances variées, différentes et contradictoires de l'histoire des hommes et des peuples. Il en est de même de l'Église. L'élection de l'Église est un processus, un advenir. Elle se fait sous le signe de la croix, tant dans le sens de la croix du Christ proclamée qui est le cœur de l'Évangile que comme croix endurée par l'Église elle-même à la suite du Christ: la «mortificatio» est la condition normale de l'Église et la matrice de sa «vivificatio». L'Église ne dispose pas de son élection; elle ne peut que la croire en croyant au Christ. L'existence de l'Église dans l'histoire est son existence comme Église de la foi; comme telle, elle est renvoyée d'elle-même au Christ par qui et en qui et pour qui seulement elle est Église, en advenant comme telle, dans l'histoire concrète de l'humanité.

Ajoutons que ce qui a été dit concernant le caractère historique (c'est-à-dire s'effectuant historiquement) de l'élection éternelle de l'Église en Christ s'étend aux peuples, donc à toute l'humanité, et également à l'homme individuel. Car si c'est l'Église qui est élue en Christ, elle concerne les Juifs et les Grecs, donc l'Israël élu et les nations de la non-élection. Et s'il y a des vocations individuelles (roi, prêtre, prophète, apôtre, ...), l'élection concerne fondamentalement l'Église; elle concerne (tout comme les peuples de la non-élection) les individus dans, avec et à travers l'Église; c'est dans ce sens qu'elle concerne aussi (les peuples et) les individus. Or, l'élection tant des peuples que des individus advient par l'Évangile du Christ proclamé — et vécu — par l'Église, dans la foi, là où ils y répondent par la foi. Cela se fait dans l'histoire — ou ne se fait pas, dans l'histoire. Nous sommes confrontés ici avec le fait que l'Église est, au milieu des nations, une parcelle seulement de l'humanité, et comme parcelle un *corpus permixtum*; nous sommes confrontés avec l'impuissance relative (au sens quantitatif) de l'Église. Mais nous sommes aussi et surtout confrontés avec le fait que l'Église, si elle est vraiment Église du Christ, ne saurait jamais être, quelle que soit sa réalité quantitative, autre chose qu'une communauté de témoignage spirituel (avec tout ce que cela comporte aussi comme diaconie) et que la foi relève du mystère de Dieu et de la liberté de l'homme. Nous sommes

ainsi confrontés d'une part avec la non-foi, d'autre part avec la foi comme deux attitudes qui coexistent dans l'histoire et qui coexistent aussi dans le croyant, s'il est vrai que la foi est toujours foi en dépit de la non-foi, ou mieux: dans, avec et à travers la non-foi (cf. par ex. Mc 9,24: «Je crois, Seigneur, viens en aide à ma non-foi»).

Gérard SIEGWALT

SUMMARY. — *The New Testament maintains the eternal election of the Church in Christ and also the election of Israel. But election does not exclude rejection. Rejection by God is linked to the rejection of God by Israel or by the Church. Hence rejection is understood in a dialectical and not an absolute way; it is election that is eternal while rejection is historical and, in this case, eschatological. It follows that the rejection of the nations in the Old Testament or the rejection of Israel in the New Testament belongs to the domain of history; non-chosen mankind is not to be seen as deprived of the creative and redeeming action of God. Since the Church itself is a* Corpus permixtum *she is called, like Israel, to faith in God for the salvation of the world.*

La figure de Basile de Poïana Mărului

et son enseignement sur la prière de Jésus

Quand on étudie la vaste activité déployée par Païsij Veličkovskij (1722-1794)[1] dans le domaine de la littérature patristique, on se heurte a une question sérieuse. Si l'on s'en tient, en effet, aux milieux de la spiritualité en terre russe il faut remonter jusqu'à Nil Sorskij (1433-1508) pour trouver son précurseur le plus proche et le plus direct. Entre les deux il y a près de trois siècles. Comment expliquer une aussi longue période? Comment expliquer la continuité qui existe entre Nil Sorskij et Païsij ou, si l'on veut élargir un peu le problème, comment expliquer la continuité entre le mouvement hésychaste du XIVe siècle et la renaissance spirituelle russe du XIXe? Pour essayer de répondre à cette question nous avons fait une recherche sur le milieu traditionnel de la spiritualité slave en terre roumaine dans lequel est née et s'est développée la féconde activité de Païsij. Depuis Neamţ, l'un des monastères les plus grands et les plus importants en terre roumaine, où il était supérieur, Païsij a étendu son œuvre de renouveau à toute l'Église de ce pays, bien avant que l'édition de sa traduction slave de la philocalie et que l'œuvre de ses disciples ne donnent le départ au renouveau russe du XIXe siècle. L'ampleur de la tradition manuscrite concernant l'œuvre de Païsij que conserve la Roumanie est un témoignage trop important pour être sous-estimé. L'ignorer signifie se priver de sources et de témoignages autrement in-

1. Cf I. Citterio - D. Raccanello, *Attività letteraria di Paisij Veličkovskij sugli scriti patristici*, Thesis ad licentiam apud Pont. Stud. Univ. a S. Thoma Aq. in Urbe, anno academico 1975-1976. Voir aussi A. E. Tachiaos, Ὁ Παΐσιος Βελιτσκόφσκι (1722-1794) καὶ ἡ ἀσκητικοφιλολογικὴ σχολὴ του (Hidryma Meletôn Chersonèsou tou Aimou 73) Thessalonique 1964; Leonid Poljakov, *Literaturnaja dejateljnostj schiarchimandrita Paisija Veličkovskogo*, in: *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale* 21 (1973), pp. 203-237.

accessibles, comme par exemple il est arrivé dans un cas signalé récemment[2]. Cela signifie aussi être dans l'impossibilité de répondre aux questions posées ci-dessus. On ne peut accepter sans plus l'image d'un Païsij qui découvre au Mont-Athos les écrits de Nil Sorskij et qui, juste à partir de cette découverte, aurait fait briller à nouveau la petite flamme de la prière mystique allumée par Nil et qui depuis des siècles couvait sous la cendre[3].

L'importance de la tradition spirituelle des monastères en terre roumaine nous a été confirmée ultérieurement par l'analyse d'une source restée inédite jusqu'il y a peu et pratiquement inutilisée: l'*Autobiographie* de Païsij Veličkovskij[4]. Païsij y décrit sa vie jusqu'aux années de son premier séjour dans les Principautés roumaines[5]. Ses notations et ses descriptions pleines d'admiration pour le milieu monastique et hésychaste roumain sont un précieux témoignage qui nous permet d'apprécier la richesse et la vitalité de ce climat si indicateur du niveau de spiritualité vécue en Roumanie dans la première moitié du XVIII[e] siècle.

Au cœur de cette époque ressort de manière éminente la

2. Voir C. ZAHARIA, *Païsij Veličkovskij et le rôle œcuménique de l'Église orthodoxe roumaine*, in· *Irénikon* 58 (1985) pp. 61-62.

3. Telle est l'opinion d'É BEHR-SIGEL, art. *Nil Sorskij*, in DSp. 11, c. 366. Du reste c'est à Basile de Poïana Marului que revient le mérite d'avoir redécouvert et fait connaître les écrits de Nil. Qu'il suffise d'indiquer que son *Introduction à Nil Sorskij* (voir note 6) a été sûrement composée avant les années où Païsij Veličkovskij a séjourné au Mont-Athos.

4 Le texte a été publié par A. E. TACHIAOS, *The Revival of Byzantine Mysticism among the Slavs and Romanians in the XVIIIth Century*. Texts relating to the life and activity of Paisy Velichkovsky (1722-1794), Thessalonique 1986, pp. 3-91. Cf. D. RACCANELLO, *La preghiera di Gesù negli scritti di Basilio di Poiana Mărului, Alessandria 1986*. Avec mes confrères nous préparons la traduction italienne de l'Autobiographie de Païsij

5. Païsij indique dans l'introduction de son Autobiographie qu'il a écrit celle-ci pour montrer qu'il n'a pas été envoyé en Moldavie comme agent secret russe. Il est venu pour suivre son destin. Aussi interrompt-il le récit au moment où sa vie devient publiquement connue, c'est-à-dire quand il quitte les principautés roumaines pour se rendre à l'Athos. On a avancé d'autres hypothèses pour expliquer l'interruption de l'Autobiographie. Voir, par exemple, A. E. TACHIAOS, *The Revival* (*supra cit.*), pp. XXIII ss.

figure du staretz Basile de Poïana Mărului, le précurseur le plus proche et le plus direct de Païsij. Ils étaient unis l'un à l'autre par un lien particulièrement étroit. Qu'il suffise de rappeler qu'une bonne partie des écrits de Basile sont insérés dans l'édition de la vie et des écrits de Païsij faite par le monastère d'Optino[6]. Les éditeurs ont justifié leur initiative en affirmant que le staretz Basile «fut guide, compagnon et ami du bienheureux Père Païsij»[7]. Ce fait en soi est déjà très significatif car il indique l'importance attribuée à Basile présenté comme le maître de ce disciple qui va devenir bien plus célèbre que lui. L'expérience de sa vie est du reste très proche de celle de Païsij. Né en terre russe, en 1692, il émigre dans les Principautés roumaines avant l'âge de vingt ans. Il y devient moine et prêtre, et après avoir passé plusieurs années dans les monastères de la région de Buzău, il fonde en 1733 la skite de Poïana Mărului[8] où il restera jusqu'à sa mort en 1767. Lui aussi s'insère donc dans cette tradition déjà mentionnée, mais quand il rencontre Païsij il en est déjà devenu l'un des plus illustres représentants.

I. La personnalité de Basile

Concernant Basile de Poïana Mărului nous avons peu de données biographiques et les quelques témoignages directs ne permettent malheureusement pas de préciser les contours de sa personnalité tant au plan humain que spirituel[9]. Nous devons

6. Le volume a paru à Moscou en 1847: *Žitie i Pisanija moldavskago Starca Paisija Veličkovskago s prisovokupleniem predislovii na knigi Sv. Grigorija Sinaita, Filofeja Sinajskago, Isichija Presvitera i Nila Sorskago, sočinennych drugom ego i spostnikom, Starcem Vasiliem Poljanomeruljckim, o umnom trezvenii i molitve* (abrégé *Žitie*). Nous utilisons la troisième édition, Moscou 1892 Les écrits de Basile de Poïana Mărului occupent les pages 77-157: cinq Introductions (à Grégoire, pp. 78-88; à Philothée, pp. 89-99; à Hésychius, pp. 100-115; à Nil Sorskij, pp 115-128 et 128-133) et sur l'abstinence (pp. 134-157).

7. *Žitie*, p. 77.

8. Poïana Măralui (litt.: la «clairière du pommier»), commune de Jitia, district de Vrancea, à environ cent cinquante kms au nord de Bucarest. La skite est occupée aujourd'hui par trois moniales. Des constructions primitives seule reste la petite église en bois.

9. Voir G. Cocora-H. Constantinescu, *Poiana Mărului*, in: *Glasul Bisericii* 23 (1964), pp. 466-500, et P. Michail, *Schitul Poiana Mărului, un centru*

nous contenter d'esquisser les traits fondamentaux de sa figure à partir du rôle qu'il a joué dans sa communauté et dans le milieu monastique environnant comme guide spirituel et comme promoteur de la culture patristique.

Non seulement les moines de la communauté qu'il dirigeait en tant que supérieur, d'abord à Dălhăuţi puis à Poïana Mărului, mais aussi ceux de nombreuses autres communautés de la région le reconnurent comme guide spirituel. Dans l'un et l'autre cas sa marque fut personnelle et originale. Nous laisserons de côté la période de Dălhăuţi sur laquelle on ne sait rien de précis. Nous sommes en mesure, par contre, de reconstituer la manière dont Basile avait organisé la vie dans la nouvelle skite qu'il avait fondée. La communauté de Poïana Mărului qui au début comprenait douze moines vivait selon la règle de saint Basile. Son organisation se fondait sur les modèles classiques de la vie communautaire, en particulier sur ceux du Mont-Athos, et ainsi elle était si bien menée que les chroniques ecclésiastiques du temps n'hésitaient pas à caractériser de «merveilleuse» cette communauté[10].

Du point de vue juridique la skite jouissait d'un régime spécial. La famille des Mavrocordato qui en avait soutenu la fondation renonça en l'occurrence à son droit à la déclarer «inclinée»[11]. Il y eut, peut-on croire, deux motifs à cela: en premier lieu, le fondateur était d'origine russe et la skite était habitée par des moines étrangers; mais aussi elle ne disposait pas de propriétés avec un revenu appréciable[12]. À dire vrai la communauté dans ses débuts n'était même pas propriétaire du terrain sur lequel elle habitait, car celui-ci appartenait au monastère de Rîmnic. Ce n'est qu'en 1754, grâce à l'intervention

ortodox cărturăresc, in: *Spiritualitate şi istorie la întorsura Carpaţilor* (cité: *Spiritualitate*) vol. I, Buzău 1983, pp. 355-384.

10. Cf. COCORA-CONSTANTINESCU, *art. cit.*, p. 477.

11. Le terme indique la subordination d'un monastère et de ses biens à un autre monastère qui jouit de l'usufruit d'une part de ses revenus. Étant grecs les Mavrocordato en général pratiquaient l'«inclination» en faveur des monastères grecs, causant par là des tensions entre ceux-ci et l'Église roumaine.

12. Cf. COCORA-CONSTANTINESCU *art cit.*, p. 477.

énergique de Basile, que la communauté entra juridiquement en possession du terrain[13].

Sans possessions, sans aucun revenu fixe, établis dans un endroit solitaire au sommet des montagnes, les moines de Poïana Mărului pouvaient compter avant tout sur le travail de leurs mains. Leur niveau de vie matériel devait être sûrement très pauvre et ce n'est pas un hasard si nous trouvons Basile à Iaşi, en 1757, pour y chercher des subventions et de l'aide[14]. Du reste le règlement qu'avait imposé Basile supposait un genre de vie très austère: avant tout il interdisait l'usage de la viande (rappelons que Basile avait composé un écrit contre ceux qui enseignaient que les moines pouvaient manger de la viande); le vin non plus n'était pas permis et pour cette raison les moines ne devaient pas cultiver la vigne. Dans les périodes de jeûne, sauf le samedi et le dimanche, le fromage et le lait étaient aussi défendus, alors que ces aliments étaient en pratique la base de la nourriture des moines[15].

À l'austérité et à la pauvreté, par lesquelles se signalait la vie matérielle de la skite, correspondait une grande vitalité spirituelle. La confiance dont jouissait la communauté de Poïana Mărului ressort du fait que certaines skites de nouvelle fondation furent «inclinées» et donc aussi subordonnées juridiquement à Poïana Mărului. Le premier exemple de ce genre apparaît en 1743 avec la skite de Răteştii, mais d'autres cas suivirent jusqu'après la mort de Basile[16]. Autre élément de prestige pour Poïana Mărului: la fondation ou la refondation de skites par des moines qui provenaient de la communauté ou par des disciples spirituels liés à Basile. La skite de Vrancea, par exemple, fut organisée et habitée en 1764 par des moines provenant de Poïana Mărului[17]. Celle de Ciolanu, par contre, fut refondée en 1767, juste durant les derniers mois de la vie de Basile, par douze moines, de ses disciples[18]. Au total, on calcule que notre

13. *Id.*, pp. 474 et 481.

14. *Id.*, p. 480.

15. *Id.*, p. 479.

16. *Id.*, pp. 483 s.

17. *Id.*, p. 486.

18. Cf. I. Popa, *Mînastirea de la Ciolanu*, in: *Spiritualitate*, vol. II, Buzău 1983, pp. 218-220.

staretz aurait eu sous sa direction spirituelle immédiate au moins onze communautés hésychastes de la région de Fosşani-Rîmnicu-Sărat[19]. Les rapports avec toutes ces communautés, pour variés et différents qu'ils fussent, étaient entretenus soit par des visites personnelles de Basile soit par l'envoi de ses écrits[20].

Le fait qu'un unique staretz ait eu la supervision spirituelle d'un aussi grand nombre de communautés représente quelque chose de vraiment rare dans la tradition monastique roumaine. C'est pourquoi il faut admettre que le style de vie et l'enseignement de Basile furent perçus par les moines qui étaient en contact avec lui comme un ferment de renouveau. Profondément enraciné dans la tradition monastique qui l'avait accueilli, Basile sut en effet susciter de nouvelles germinations spirituelles en se fondant principalement sur deux éléments: les écrits des Pères et la prière de Jésus. De celle-ci nous nous occuperons plus loin. Pour l'instant retraçons à grands traits l'activité littéraire déployée par notre staretz dans le domaine de la culture patristique.

Bien que ce fût une petite skite, Poïana Mărului était pourvue d'une bonne bibliothèque avec des éditions et des manuscrits en langues slave, ukrainienne et roumaine, et les moines, en outre, s'y distinguaient dans le travail de copistes. Dans la bibliothèque, d'après les données de 1867, exactement un siècle après la mort de Basile, on conservait cinq cent quarante-trois volumes, imprimés ou manuscrits, dont trois cent quatre-vingt-seize en langue slave[21]. Cela pourtant ne nous révèle pas grand'chose de ce qu'était la bibliothèque au temps de Basile. En effet, d'après ce que nous apprenons par son testament de 1764, les volumes furent d'abord répartis entre les moines roumains qui se transférèrent à une autre skite et les moines russes restés à Poïana Mărului; puis, quelques années après sa mort, éclata un violent incendie, le 14 avril 1771, qui détruisit pres-

19. I. BĂLAN, *Vetre de sihăstrie românească. Secolele IV-XX*, Bucarest 1982, p. 206

20. *Ibid.*

21 Cf. COCORA-CONSTANTINESCU, *art. cit.*, p. 493.

que complètement les bâtiments, y compris celui où l'on conservait les volumes[22].

Même si nous ne pouvons préciser l'ampleur et l'importance de la bibliothèque primitive, il est hors de doute que la skite de Poïana Mărului joua un rôle notable comme centre culturel. Il était généralement facile de trouver des bibliothèques et des moines cultivés dans les grands monastères qui, de fait, représentaient de vrais centres culturels non seulement pour la vie de l'Église mais aussi pour celle de toute la nation[23]. Les petites communautés, par contre, se préoccupaient davantage de la pratique spirituelle. À Poïana Mărului, toutefois, grâce à la personnalité de Basile les deux aspects se fondent merveilleusement. Ce n'est que récemment qu'a paru en Roumanie un article sur ce que représenta Poïana Mărului comme «centre culturel orthodoxe»[24]. L'auteur a fait une étude détaillée des manuscrits des œuvres de Basile et soutient qu'il est rare de trouver une skite comme celle de Poïana Mărului, qui en cent ans d'existence seulement a laissé des traces aussi profondes dans la littérature religieuse. Pour cette raison précisément on regrette à bon droit que jusqu'aujourd'hui dans la littérature théologique roumaine la figure de Basile n'ait été l'objet d'aucune étude et que dans les manuels le nom de notre staretz soit à peine mentionné en passant[25].

L'étude que l'on vient de citer permet de reconstituer, au moins pour une part, comment la skite a pu devenir un centre culturel. En premier lieu nous savons avec certitude qu'à Poïana Mărului il existait un scriptorium dont sont sortis de nombreux manuscrits. Dès le premier contact avec les originaux la maîtrise des copistes y apparaît avec évidence: les titres, les lettres initiales, le feuillet de frontispice témoignant du haut niveau d'exécution du travail. À ce goût artistique est joint une préoccupation que l'on peut appeler «scientifique». Pour reproduire le texte

22. *Id*, p. 491.

23. Des bibliothèques importantes se trouvaient pour la Moldavie à Neamţ, Bisericani, Dragomirna, pour l'Olténie à Bistriţa, pour la Valachie à Horezu et Snagov.

24. MICHAIL, *art. cit.*

25. *Id.*, p. 356.

avec fidélité, sans modifications ou substitutions lexicales, on a imaginé d'établir des règles communes qui ont été rassemblées dans une grammaire. On y donne des exemples pour la transcription et l'usage des expressions en langues étrangères qui ne suivent pas l'orthographe slave, telles que l'hébreu, le grec, le latin, etc. Les copistes du scriptorium les plus connus ont été, en plus de Basile dont on conserve divers manuscrits, les moines Métrophane, Ananie et Timothée.

La langue dans laquelle étaient copiés les manuscrits était surtout le slave puisque la communauté de Poïana Mărului était constituée essentiellement de moines d'origine slave. Du scriptorium, toutefois, sortirent aussi des manuscrits en langue roumaine, en particulier ceux qui conservent les œuvres de Basile. Celles-ci furent rédigées en langue slave, mais traduites aussitôt en roumain sous la supervision directe de notre staretz. Le niveau de ces traductions, qui dépasse de loin la simple connaissance des termes, suggère la présence de moines d'origine roumaine à l'intérieur du scriptorium. On peut en avoir une confirmation par le fait que dans les copies des œuvres de Basile, qui se sont multipliées en de nombreux monastères au cours d'un siècle, il n'y a pratiquement pas eu de substitutions de terminologie. Il est donc évident que les copistes s'en sont tenus à la première traduction sortie de Poïana Mărului[26].

Les textes copiés, en plus des œuvres de Basile naturellement, étaient essentiellement ceux des Pères. Souvent on en faisait des mélanges, rassemblant de préférence quelques auteurs orientaux qui avaient écrit des traités sur la vie ascétique et spirituelle, Ce sont, en général, ces mêmes auteurs qui constitueront le recueil typique de mélanges qu'est la Philocalie. Parmi les auteurs plus récents une place spéciale est réservée à Nil Sorskij et à Dimitri de Rostov, comme représentants caractéristiques de la spiritualité russe. On doit, en particulier, à Basile le mérite d'avoir fait connaître à la tradition roumaine l'œuvre et la personnalité de Nil Sorskij. De plus, avec ses *Introductions* notre staretz inaugure un nouveau genre de littérature religieuse dans la culture roumaine: les écrits de spiritualité.

26. *Id.*, p. 365

Avant lui les auteurs religieux avaient composé presque exclusivement des œuvres de type catéchétique et homilétique ou de contenu polémique, généralement antiprotestant. Les *Introductions* de Basile créent un modèle de traité spirituel et marquent de fait le début dans la culture roumaine de cette tradition que continuera et approfondira Païsij Veličkovskij.

La féconde activité de Basile, dont témoignent ses œuvres et aussi la manière avec laquelle il sut organiser et développer l'activité du scriptorium de Poïana Mărului, met notre staretz dans un relief singulier. Ce n'est pas à tort qu'on a pu le considérer justement comme «le plus fameux hésychaste de Roumanie avant Païsij et le connaisseur le plus profond de la littérature ascétique et mystique byzantine traduite en slavon jusqu'à son époque»[27].

Cette appréciation est confirmée par le témoignage que le même Païsij nous transmet dans son *Autobiographie*: «Cet homme aimé de Dieu était, à cette époque, sans comparaison le plus compétent dans l'intelligence des saintes Écritures, dans l'enseignement des Pères théophores, dans les jugements spirituels, et le meilleur connaisseur en toute la science qui concerne les dispositions sacerdotales de la sainte Église et les canons commentés par Zonaras, Théodore Balsamon et les autres»[28].

L'activité de Basile dans le domaine de la littérature patristique représente une impulsion féconde de renouveau pour le monachisme roumain et son influence se fit sentir dans la vie de l'Église. Même si ce fut son disciple Païsij qui développa cette impulsion de manière admirable au point que le monde orthodoxe dans son ensemble y participa très largement et sur des étendues plus vastes, on doit pourtant admettre que notre staretz «fut dans l'Orient orthodoxe le premier maître de la prière mentale des temps modernes, puisque Païsij Veličkovskij et Nicodème l'Hagiorite viennent après lui chronologiquement»[29].

27. TACHIAOS, 'Ο Παΐσιος, *supra cit.*, p. 34.
28. PAÏSIJ VELIČKOVSKIJ, *Autobiagraphie*, f. 95, éd. TACHIAOS, p. 77.
29. TACHIAOS, 'Ο Παΐσιος, p. 34.

Au scriptorium de Poïana Mărului on copia aussi l'œuvre d'un auteur occidental et catholique. Dans un manuscrit slave, copié par Basile lui-même, on a trouvé à côté de textes de Basile le Grand, Syméon le Nouveau Théologien, Anastase le Sinaïte, Pierre Damascène et d'autres encore, l'écrit allégorique intitulé «Desiderius»[30]. Le fait que Basile prenne l'initiative de faire circuler parmi les moines l'écrit d'un auteur occidental, catholique confirme l'autorité spirituelle dont il jouissait. Il aurait été tout à fait impensable pour n'importe quel copiste d'insérer au milieu des Pères orientaux une œuvre catholique qui n'eût pas été approuvée par l'autorité ecclésiastique. Cela témoigne aussi de la grande ouverture de vision spirituelle qui caractérisait l'esprit de notre staretz.

II. La pratique de la prière de Jésus

En dehors de son activité littéraire dans le domaine patristique, Basile est célèbre par son enseignement sur la prière de Jésus. Étant donné l'importance attribuée à ses œuvres, au point que les éditeurs de la *Dobrotoljubie* faisaient le projet d'insérer ces textes dans un second volume qui ne fut jamais publié et qui aurait dû comprendre les auteurs qui manquaient au volume de 1793 par rapport à l'édition grecque de la Philocalie[31], on en déduira aisément combien la manière dont il en concevait la pratique a été reçue comme faisant autorité et comme représentative. Sans vouloir traiter le thème dans tous ses détails, indiquons quelques traits caractéristiques de son enseignement.

Un détail doit être mis tout de suite en relief. Dans les écrits de Basile l'expression la plus caractéristique pour désigner la

30. Ce texte provenait de l'édition de l'hiérodiacre Feofan, Moscou 1688 qui l'avait traduit du polonais. Cette dernière à son tour traduisait l'original publié en Espagne en 1548 par un jésuite anonyme sous le titre *Espejo del religioso*. L'œuvre avait été traduite en italien, en français, en allemand, en néerlandais et en latin. Le manuscrit slave est décrit par P. Michail, *Manuscris slav miscelaneu din prima jumătate a secolului al XVIII-lea copiat în Ţara Romînească*, in: *Romanoslavica* 10 (1964), pp. 457-464.

31. Voir Tachiaos, Ὁ Παΐσιος, pp 113-116, en particulier la note 3, p. 115.

prière de Jésus est «prière mentale pratique»[32]. Nous préférons toutefois rendre l'adjectif traduit par «mentale», qui se rapporte tant à «prière» qu'à «pratique», par «intérieure», car le mot «mentale» rappelle trop le milieu de pensée rationnel, et cela peut induire en erreur, particulièrement quand on parle de prière. Les expressions «prière intérieure» et «pratique intérieure», dans la perspective de Basile, doivent être considérées comme équivalentes de «prière de Jésus» et c'est ainsi que nous les emploierons.

L'exercice pratique de cette prière revêt une signification qui constitue un premier élément de nouveauté propre à notre staretz. Dans son exposé il se réclame explicitement de l'enseignement de Grégoire le Sinaïte. Or, la distinction traditionnelle entre «praxis» et «theoria», empruntée à Grégoire, pouvait se prêter à malentendu[33]. Les critiques formulées par les adversaires de la prière de Jésus sont révélatrices à ce sujet. On la négligeait non parce qu'on ne l'enstimait pas suffisamment, mais parce que, au contraire, on l'appréciait trop. En effet, si la prière de Jésus fait déjà partie, selon l'enseignement de Grégoire le Sinaïte, de la «theoria», comment peuvent la pratiquer ceux qui sont encore sous l'emprise des passions? Tous ceux qui s'opposaient à Basile soutenaient que seul pouvait s'adonner à la prière de Jésus celui qui avait déraciné toute passion, et ils fondaient aussi leur conviction sur le fait que les expressions synonymes utilisées pour la prière de Jésus mettaient en relief l'aspect purement contemplatif, «théorique», de la prière: c'est une prière «pure», c'est-à-dire libre de toute pensée passionnelle; c'est la prière «du cœur», etc.[34].

Basile introduit dans la prière de Jésus une distinction précise; en elle il y a deux étapes: l'étape «pratique» et l'étape «contemplative»:

32. Introduction à Grégoire, p. 84.

33. Le titre de l'Introduction à Grégoire est symptomatique: Introduction ou prémisse pour ceux qui entendent lire le livre de notre saint Père Grégoire le Sinaïte et veulent ne pas mal comprendre ce qui y est écrit.

34. En bien des endroits de ses Introductions Basile répond aux critiques des adversaires de la prière de Jésus, mais il les reprend de manière plus systématique dans l'Introduction à Hésychius, pp. 106 s. et dans celle à Grégoire, pp. 83 s.

«Les Pères divisaient entre deux sources cette prière intérieure. Celle-ci est comme un autre paradis. Un océan découle d'elle qui se sépare en deux courants: la prière pratique et la prière contemplative»[35].

L'étape contemplative correspond à l'idée de prière pure ou prière du cœur que l'on vient de mentionner. Elle ne convient qu'aux parfaits. L'étape pratique, par contre, est réservée à ceux qui doivent encore combattre les passions, mais ce n'est pas pour cela qu'elle se limite exclusivement aux œuvres ascétiques de la «praxis». Bien plutôt, si l'on met tout son zèle à la prière intérieure, on en viendra à se trouver déjà au niveau de la «theoria». En ce dernier sens l'adjectif «pratique» n'évoque pas chez Basile le milieu de la «praxis», comme c'était le cas chez Grégoire le Sinaïte, mais bien l'exercice «pratique» de la prière intérieure ou, ce qui revient au même, l'étape «pratique» de la prière. Nous pouvons en présenter le schéma suivant:

```
                  ↗ praxis
Vie spirituelle <                                  ↗ étape «pratique»
                  ↘ theoria = prière intérieure
                                                   ↘ étape «contemplative»
```

Grâce à cette distinction Basile peut parler de «prière intérieure qui convient aux pratiques»[36] et soutenir qu'à ce niveau elle peut être pratiquée par tous. Empruntant les mots de saint Syméon de Thessalonique, notre staretz affirme avec décision que la prière intérieure «vaut pour tout fidèle, qu'il soit patriarche, archimandrite, higoumène, hiéromoine, prêtre, diacre, moine ou laïque, de tout grade et de tout ordre, même s'il n'appartient pas à tous de connaître cette pratique à la perfection»[37].

Si cela vaut pour tous en général, à plus forte raison, soutient Basile, les moines ont une obligation spécifique à s'y engager

35. Introduction à Hésychius, p. 101.

36. Introduction à Grégoire, p. 84.

37 Introduction à Philothée, p. 90. Voir aussi l'Introduction à Grégoire, p. 81. Syméon, évêque de Thessalonique au XV[e] ciècle, saint de l'Église grecque. La citation vient de son écrit *Sur la Prière*, chap. 297, P.G. 155, cc. 548-549.

puisque leur «particularité véritable»[38] est la pratique de la prière intérieure.

La valeur première et essentielle de cette pratique est mise en relation par Basile avec la purification des passions. La lutte contre les passions requiert, en effet, la connaissance de la manière dont elles naissent, se développent et agissent en nous. Et c'est justement cette connaissance qui ne peut être acquise sans la pratique intérieure: «Qui ne veut pas être instruit dans la pratique intérieure ne peut pas (...) savoir en quoi consiste la suggestion, la conversation, la méchanceté et la passion»[39].

Les quatre derniers termes se réfèrent à la conception classique, fort commune dans la tradition ascétique orientale, qui explique la manière dont les passions s'établissent en nous. Les termes, disposés selon un ordre bien défini, indiquent les différentes phases successives à travers lesquelles on en arrive à exercer une passion et ils permettent, en même temps, de discerner les divers degrés de responsabilité et de pénétration du mal dans le cœur[40]. Si donc quelqu'un refuse d'apprendre la pratique intérieure et, selon Basile, ne parvient pas, par conséquent, à connaître la manière dont agissent les passions, il en viendra à se trouver dans une situation assez dangereuse. Il se limitera, en effet, à repousser le mal à la seule étape du consentement, dans la conviction que jusque-là personne ne peut être considéré comme moralement coupable et que la transgression des commandements divins doit comporter une action peccamineuse externe. Basile se demande justement comment un homme peut entretenir des pensées mauvaises et être convaincu de cheminer sur la voie droite par le seul fait qu'il se limite à ne pas consentir à l'action externe correspondante. Celui-là, tel que l'imagine notre staretz, «même s'il lui arrive de former seulement une pensée d'adultère, de vol (...) ou de péchés mortels aussi graves, est convaincu de se tenir debout du seul fait qu'il reste éloigné de commettre ces péchés»[41].

38. Cf. l'Introduction à Grégoire, p. 81.

39. Introduction à Hésychius, p. 110.

40. Voir T. Špidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien*. Manuel systématique (*OCA* 206), Rome 1978, pp. 236-237.

41. Introduction à Hésychius, p. 102.

Pour Basile la pratique de la prière de Jésus permet de repousser le mal dès qu'il apparaît, c'est-à-dire dès que l'on se trouve en face d'une suggestion. Dans cette perspective elle équivaut à la méthode par excellence pour combattre les mauvaises pensées que la tradition ascétique appelle «antirrhesis». Il faut s'opposer au Malin en suivant l'exemple de Jésus qui, tenté au désert, lui répondit par des textes de l'Écriture sans accepter la discussion. L'invocation de la prière de Jésus est considérée par notre staretz comme la réponse qui convient contre toute espèce de suggestion diabolique. Elle simplifie énormément, en effet, les divers catalogues de textes multiples tirés de l'Écriture destinés à combattre adéquatement une par une les mauvaises pensées[42].

Entendue dès lors comme une arme pour affronter les suggestions et comme un remède aux éventuelles négligences et faiblesses, la pratique de la prière de Jésus s'adapte à toute situation et à tout moment du cheminement spirituel. Il y a un passage qui résume assez bien comment un ascète doit faire usage de cette pratique dans la vie de chaque pour:

«Que vienne une suggestion de l'ennemi sous la forme d'une passion de n'importe quelle espèce ou de pensées mauvaises, celui qui pratique [la prière de Jésus] appelle le Christ contre de telles embûches et met en fuite le diable avec sa suggestion. Qu'il soit tombé par faiblesse à cause d'une pensée, d'une parole, à cause de la colère ou à cause de la concupiscence de la chair, il supplie le Christ en se confessant à lui et en se repentant. Qu'il soit devenu la proie du découragement et de la tristesse qui lui oppriment l'esprit et le cœur, il s'accroche à la pensée de la mort, de la géhenne et de Dieu qui est présent auprès de lui, et après s'être occupé un peu de temps avec ces pensées, il invoque le Christ. Puis, la lutte ayant cessé, il prie à nouveau le Christ pour qu'il lui fasse miséricorde pour les péchés volontaires et involontaires: avec simplicité, soit à l'heure de la bataille, soit quand il a l'âme en paix, il court vers le Christ et le Christ lui devient tout en toutes choses pour ce qui lui arrive soit de bon soit de mauvais»[43].

42. Cf. Špidlík, *op. cit.*, p. 239.
43. Introduction à Nil Sorskij, p. 119

De ce qui a été exposé jusqu'ici on peut tirer deux conclusions fondamentales. D'abord, l'invocation de Jésus doit être pratiquée de manière continue. Suivant la tradition hésychaste, Basile la compare au rythme de la respiration: comme le corps vit en respirant l'air continuellement, de même l'âme doit sans cesse «respirer» le nom de Jésus[44]. En second lieu, la pratique de cette prière ne peut se réduire à une sorte de technique. Elle doit être accompagnée, alimentée, corroborée par toute une série de dispositions ascétiques. En ce sens la définition de la prière que donne notre staretz est essentielle: «la structure intime de la prière repose uniquement sur la repentance et sur l'attention au cœur»[45]. Dans cette définition les deux éléments principaux de la prière de Jésus sont mis en relief: la repentance et l'attention. La repentance est liée à la conscience claire de notre état de pécheur. Les paroles mêmes de la formule de la prière de Jésus visent justement à susciter cette prise de conscience. Toute une série d'attitudes intérieures et d'exercices spirituels indispensables pour la prière intérieure sont ainsi énumérés. Ils ont comme objet la repentance, en ce sens qu'il sont capables de la susciter et de l'enraciner dans le cœur:

«La crainte et le tremblement, la contrition et l'humilité, scruter assidûment les Écritures et prendre le conseil des frères qui partagent la même sensibilité spirituelle: telles sont les choses que la pratique intérieure requiert comme nécessaires»[46].

Basile n'insiste pas seulement sur la crainte et le tremblement, sur la contrition et sur l'humilité, attitudes qui toutes accompagnent évidemment un vrai repentir du cœur. Il invite aussi à «scruter» avec diligence et assiduité les Écritures et à recherches le conseil des frères. Le verbe scruter (en slavon *ispytati*) a, en ce contexte, un sens bien précis et particulier qui se rapproche fort de celui de «*lectio divina*» dans la tradition monastique occidentale. Il ne s'agit pas simplement de lire avec attention l'Écriture ou de la méditer avec notre réflexion rationnelle; il faut la pénétrer à fond jusqu'à y découvrir l'Esprit même qui l'a inspirée et qui nous révèle dans les commande-

44. Cf. Introduction à Hésychius, p. 111.
45. Introduction à Philothée, p. 90.
46. Introduction à Grégoire, p. 84.

ments la volonté salvifique de Dieu à notre égard. Commandements que nous négligeons en n'acceptant pas l'amour infini de Dieu pour nous: d'où le sens d'une vive repentance et d'une invocation ardente adressée à Dieu pour qu'il nous pardonne. En outre, le fait d'obéir au conseil des frères qui partagent la même recherche spirituelle que nous, nous met à l'abri de toute forme d'exaltation de nous-mêmes ou d'illusion qui rendrait vaine la repentance du cœur.

Quant au second élément de la prière, l'attention, Basile apporte des précisions qui lui sont propres. Pour apprécier la portée de son enseignement il faut se référer aux problèmes qui l'ont occasionné. Dans la tradition hésychaste, surtout dans les milieux athonites, on en était venu à formuler une série de conseils pratiques pour réciter la prière de Jésus qui, pris ensemble, constituent une sorte de technique psychosomatique. On y parle, en effet, d'une régulation ou d'une diminution du rythme respiratoire, d'une exploration mentale du moi viscéral, de la recherche du lieu du cœur, et cela accompagné de l'invocation persévérante et incessante du nom de Jésus. Il y a aussi des conseils plus généraux, venus de l'expérience commune, comme ceux qui se rapportent à une position convenable du corps ou à un milieu tranquille et faiblement éclairé, tous facteurs qui favorisent certainement la prière. Grégoire le Sinaïte, qui a exercé lui-même une telle influence sur notre staretz, a repris à cette tradition nombre de conseils qu'il a proposés. Aussi est-ce avec une certaine surprise que nous en venons à constater comment dans les écrits de Basile aucune importance n'est attribuée à l'ensemble de cette technique psycho-somatique.

Laissant de côté tout autre élément, Basile réduit le problème essentiellement à ceci: où fixer l'attention durant l'exercice de la prière? Il considère la relation entre attention et prière, dont l'importance est universellement reconnue par la tradition chrétienne[47], sous deux points de vue distincts, bien que complémentaires et inséparables. L'ascèse de l'attention doit être exer-

47. Les deux termes, qui en grec forment une allitération, sont souvent mentionnés conjointement par les Pères: la προσοχή (l'attention) est la mère de la προσευχή (la prière), et ils enseignement comment exercer l'attention pour parvenir à la prière. Voir Špidlik, *op. cit.*, p. 238.

cée tant au niveau mental qu'un niveau corporel. La première trouve son expression la plus complète dans l'état de vigilance et de sobriété (*νῆψις*) intérieures: empêcher les pensées et les suggestions de pénétrer dans le cœur. La seconde tend à soutenir la pratique même de la prière. Et c'est de celle-ci que nous voulons parler.

Basile veut proposer une critériologie de l'attention. On doit apprendre une ascèse de l'attention et savoir où se trouve le lieu optimal qui en quelque manière sert de point d'appui pour ne pas la disperser. Le problème de donner un «lieu» physique à l'attention découle d'une conception de l'homme comme un tout psycho-physique dans lequel le corps participe à l'activité spirituelle[48]. En particulier le problème ressort pour Basile de la question spécifique relative à l'illusion ou méprise (*prelestj*) qui peut surgir à propos des sensations de chaleur durant l'exercice de la prière[49]. Dans cette optique Basile fournit une indication précise: «Il est surtout nécessaire dès le début de savoir qu'au moment de la prière l'attention ne doit pas se fixer à la hauteur de la moitié du cœur ni non plus sous le cœur, mais au-dessus de lui»[50].

Pour comprendre une telle affirmation il faut avoir présente à l'esprit la conception classique, que partage Basile, selon laquelle chacune des trois puissances de l'âme se trouve avoir, d'une certaine manière, un siège propre dans une région spécifique du corps: la puissance concupiscible dans les reins, l'irascible dans le cœur, la rationnelle dans la poitrine[51]. Selon le principe fondamental présupposé par toutes les réflexions de

48. Sur tous les problèmes relatifs à ce sujet, voir A. BLOOM, *Contemplation et ascèse: contribution orthodoxe*, in: *Technique et contemplation* (Études carmélitaines, 28), Bruges 1949, pp. 49-67.

49. Il est inévitable que durant l'exercice pratique de la prière on ait quelque perception de chaleur. Basile là-dessus se réfère à Grégoire le Sinaïte (*Sur l'hésychia*, P.G. 150, c. 1324) et au patriarche Callixte (*Méthode et règle pour les hésychastes*, P.G. 147, cc. 736-741). L'origine de la chaleur perçue peut être soit la grâce, soit la nature humaine, soit le démon. Distinguer cette origine permet d'éviter de tomber dans l'illusion. Cf., Introductions à Hésychius, pp. 113 s., à Grégoire, p. 85, à Philothée, pp. 95 ss.

50. Introduction à Hésychius, p. 114.

51. Cf. Introduction à Grégoire, p. 85.

Basile, toute puissance de l'âme est sollicitée et mise en mouvement quand on concentre l'attention dans la région du corps qui correspond à son siège naturel. Notre staretz ne donne d'exemples exprès que pour la puissance concupiscible. Quand, durant la prière l'esprit fixe la profondeur du cœur en ayant l'attention concentrée dans la région des reins, alors «il accomplit l'adultère dans son cœur. Par volonté spontanée, en effet, il allume ses membres avec des passions douces et honteuses et il se mêle à l'ennemi à l'intérieur de lui-même»[52].

On peut supposer aussi, de manière implicite, que pour les deux autres puissances aussi, l'irascible et la rationnelle, on doit relever des conséquences négatives analogues. Basile n'en parle pas expressément car le motif qui l'a poussé à aborder le problème est lié principalement aux sensations de chaleur que l'on perçoit dans la région des reins et qui pour cela sont en relation avec la puissance concupiscible. Si pourtant nous analysons à fond son conseil nous y trouvons une confirmation à notre supposition. En suggérant comme endroit idéal pour l'attention la région qu'il appelle «au-dessus du cœur», Basile exclut en fait les trois régions considérées comme étant le siège des puissances de l'âme. À la région liée à la puissance concupiscible Basile se réfère explicitement quand il emploie l'expression «sous le cœur». Le siège de la puissance rationnelle peut être rattaché à l'autre région definie comme étant «à la hauteur de la moitié du cœur». Pour indiquer cette région Basile se sert de nombreuses expressions composites dans lesquelles entrent les mots «poitrine» ou «entre les seins»[53]. Toutefois elles présupposent, toutes, deux coordonnées spatiales constantes: la latitude qui est donnée par la moitié du cœur, c'est-à-dire du point médian entre ses extrémités inférieure et supérieure; la longitude, donnée par le point médian entre les seins ou, plus simplement, au milieu de la poitrine. Cette région ainsi précisée semble coïncider avec le siège de la puissance rationnelle, indi-

52. Introduction à Hésychius, p. 115.

53. Voir les termes de l'Introduction à Philothée, p. 96: *na polovine c boku, na polovine serca ot persej*, et Introduction à Hésychius, pp. 114 s.: *ot sredy persej, s boku ot persej.*

qué génériquement par le mot «poitrine». La région de la puissance irascible est clairement définie: elle a son siège dans l'organe du cœur. Ainsi aucune des trois régions considérées comme sièges des puissances de l'âme n'en vient à coïncider avec l'endroit que Basile indique par l'expression «au-dessus du cœur».

De cette constatation on peut tirer une conséquence importante. Tenir l'attention fixée «au-dessus du cœur» représente la manière la meilleure pour éviter le danger de mêler quelque chose d'étranger à la prière qui est don de la grâce de Dieu. En suivant, en effet, le conseil de Basile la prière se trouverait à l'abri de l'activité des trois puissances de l'âme, y compris de la puissance rationnelle. Cela expliquerait aussi pourquoi Basile ne suit pas l'indication traditionnelle qui suggérait de concentrer l'attention dans le cœur ou dans la région du cœur. Cette région comprend en fait approximativement tant l'organe du cœur que l'autre région qui lui est contiguë, appelée «à la hauteur de la moitié du cœur, vers la poitrine», sièges respectifs des puissances irascible et rationnelle. En suggérant de concentrer l'attention «au-dessus du cœur» il inviterait en quelque manière à dépasser tout ce qui tend à limiter la réponse de l'homme à la grâce divine et à offrir ainsi une prière vraiment pure.

Le rapport entre attention et prière en est aussi mieux précisé. Basile affirme que nous devons apprendre à prier à l'intérieur du cœur ou, mieux encore, selon une expression qui lui est chère, dans la «profondeur du cœur»[54]. Dans ce cas, lorsqu'il parle du cœur de l'homme, il n'entend certes pas se référer au cœur compris comme organe physique, mais il se sert de ce terme pour indiquer la réalité spirituelle intime de l'homme qui trouve justement dans le cœur son expression symbolique la plus adéquate et universellement reconnue. Il est dès lors évident que dans les expressions «intérieur du cœur», «profondeur du cœur», le terme cœur est utilisé seulement au sens symbolique sans aucune référence à l'organe physique. À qui s'apprête à pratiquer la prière de Jésus il est donc nécessaire

54. Cf Introd. à Hésychius, p. 115

d'enseigner à «commencer la prière intérieure dans le cœur et à la terminer toujours dans le cœur»[55].

Le cœur physique, comme les autres parties du corps, en vient à assumer une certaine importance non pour la prière directement, mais pour l'attention. On peut prier, on peut regarder la profondeur du cœur en concentrant l'attention sur n'importe quelle région du corps. En choisir l'une plutôt qu'une autre veut dire échapper à des conséquences négatives, à des dangers dont le principal dans la pensée de notre staretz consisterait à mêler à la prière quelque chose d'étranger et de nocif lié à l'exercice passionnel des puissances de l'âme. Réussir à regarder la profondeur du cœur avec l'attention fixée «au-dessus du cœur» représente ainsi le début d'une prière pure qui est en mesure de porter l'homme à un état de purification et d'union à Dieu.

III. Succès de l'enseignement de Basile

Les principales affirmations de notre staretz sur la pratique de la prière de Jésus dérivent du fait qu'il la conçoit comme la méthode par excellence pour repousser les pensées et les suggestions du Malin dans le combat spirituel. Les caractéristiques essentielles de son enseignement pourraient être ainsi résumées:

1. La pratique de la prière de Jésus n'est pas réservée à une catégorie particulière de chrétiens. Tous non seulement peuvent, mais sont tenus de s'adonner à cette pratique.

2. À l'intérieur de la prière de Jésus deux étapes doivent être distinguées clairement : l'étape «pratique» et l'étape «contemplative». Cette dernière seule est réservée aux parfaits. En ce cas la pratique de la prière représente quelque chose de plus que la simple méthode «antirrhétique» contre les pensées. À cette étape, toutefois, Basile ne consacre qu'une page dans l'ensemble de tous ses écrits[56]. Il soutient que nous ne devons pas nous préoccuper d'elle moindrement car elle est purement l'œuvre de la grâce de Dieu. Il n'y a donc aucune responsabilité de notre part si nous n'y arrivons pas. Par contre, nous sommes

55. *Id.*, p. 114.
56. Introduction à Philothée, p. 99.

responsables de la première étape, l'étape «pratique», car elle est dans les possibilités de chacun.

3. L'ensemble des aspects de la technique psycho-somatique tels qu'ils furent spécifiés surtout au temps de l'hésychasme athonite des XIIIe et XIVe siècles ne revêt aucune importance pour Basile. Il n'y fait pas la moindre allusion, même si — rappelons-le — une de ses *Introduction* est dédiée à Grégoire le Sinaïte qui justement a donné une description détaillée de cette technique associée à la prière de Jésus. Même quand il traite le problème de l'endroit où fixer l'attention durant l'exercice de la prière, ses conseils ne peuvent pas être considérés comme appartenant à une méthode où à une technique particulières. Du reste son enseignement en la matière se sépare des indications traditionnelles. En conseillant, en effet, de tenir l'attention «audessus du cœur» il introduit un élément tout nouveau qui connaîtra une fortune singulière.

Pour saisir le rôle et l'influence exercés par l'enseignement de notre staretz il est presque obligatoire d'établir une comparaison avec son disciple Païsij Veličkovskij qui consacre expressément un ouvrage à la prière de Jésus. Ce sont les *Chapitres sur la prière intérieure*, publiés à côté des *Introductions* de Basile dans le même volume[57]. Četverikov[58] avait déjà noté que l'enseignement de Païsij sur la prière de Jésus était étroitement lié à celui de son «père et maître» Basile et en dépendait. L'analyse du texte que l'on vient de citer ne peut que confirmer son jugement. On y trouve les caractéristiques principales de Basile que nous venons de décrire. Pour Païsij aussi, en premier lieu, la prière de Jésus est comparée à une épée et est comprise comme la méthode par excellence pour combattre les pensées et les passions[59]. Il accepte, en outre, la distinction fondamentale de Basile entre l'étape «pratique» et l'étape «contemplative» de la prière[60]. Il reprend aussi l'affirmation que

57. *Svitok sočinenija Starca Archimandrita Otca našego Paisija, razdelen na glavy, o umnej molitve*, in: *Žitie*, p. 164-196

58. S. Četverikov, *Moldavskij starec Paisij Veličkovskij, ego žiznj, učenie i vlijanie na pravoslavnoe monašestvo*, Paris 1976, p. 132.

59. Cf. *Žitie*, pp. 170, 186.

60. Cf. *Id.*, pp. 172 ss.

tous peuvent se consacrer à la prière de Jésus «pratique» dès les premiers pas de leur vie spirituelle[61]. Ce point, que Basile a répété avec insistance, a eu une résonance particulière dans l'action réformatrice entreprise par Païsij. Un de ses principaux efforts a été, en effet, d'introduire la prière de Jésus dans la vie cénobitique, tentant ainsi de faire pénétrer dans les grandes communautés monastiques la sève de la spiritualité hésychaste[62]. Cette action de renouveau a trouvé un exemple non seulement dans l'enseignement écrit de Basile, mais aussi dans son activité de staretz. Ce que Païsij a représenté sur une large échelle pour les communautés cénobitiques, Basile l'avait déjà réalisé pour les petites skites dans une région plus limitée.

L'unique différence manifeste qui ressorte d'une comparaison entre les deux enseignements concerne le problème de la technique psycho-somatique. Alors que Basile n'y fait pas la moindre allusion, Païsij y consacre tout un chapitre. Après avoir fidèlement suivi le maître dans les cinq premiers chapitres, le disciple paraît vouloir se séparer de lui juste dans le dernier, le sixième. Païsij, en effet, reprend des passages entiers des auteurs classiques qui ont posé les bases de la technique psycho-somatique associée à la pratique de la prière de Jésus: le Pseudo-Syméon, Nicéphore le Solitaire et Grégoire le Sinaïte[63]. Mais des deux positions celle qui sera le plus suivie et qui a exercé une infiuence plus profonde est celle de Basile. Un rapide coup d'œil sur la manière dont la prière de Jésus a été reçue dans les traditions roumaine et russe va le montrer.

Pour la tradition roumaine signalons le cas significatif de l'orientation spirituelle qui s'est développée dans les monastères de Cernica et de Căldăruşani. Le staretz Georges, restaurateur de Cernica, avait suivi durant vingt-quatre ans, d'abord à l'Athos, puis en Moldavie, Païsij Veličkovskij, et il se déclare son disciple[64]. Sa vision spirituelle a été présentée dans certains cas comme dissidente de celle de son maître Païsij, voire oppo-

61. *Id.*, p. 172.

62. Cf. D. STĂNILOAE, *Isihaştii sau sihaştrii şi rugăciunea lui Iisus în tradiţia ortodoxiei româneşti*, in: *Filocalia*, vol 8, Bucarest 1979, p. 581.

63. Cf. *Žitie*, pp. 192 ss.

64. Cf. STĂNILOAE, *supra cit.*, p. 582.

sée à celle-ci. On a prétendu voir dans ce que l'on a appelé la «spiritualité de Cernica» quelque chose d'étranger à Païsij. Il y a certes une indéniable différence de sensibilité: chez le staretz Georges on trouve une conscience de l'unité nationale de son pays qui ne pouvait certainement pas trouver place dans la communauté plurinationale de Païsij.

Cette sensibilité particulière à Cernica ne doit cependant être considérée que comme un bras de l'unique «fleuve de Païsij» qui a pris les couleurs de la réalité roumaine, comme l'autre bras qui en se répandant vers l'Orient a assumé les réalités spécifiquement russes et a représenté l'épine dorsale de la renaissance spirituelle du XIXe siècle russe. À cette spécificité roumaine de la spiritualité de Cernica appartiennent aussi les accents que le staretz Georges a soulignés dans sa vision spirituelle[65]. Par exemple, la norme qu'il a établie selon laquelle le nombre des moines d'un monastère ne doit pas dépasser cent trois est liée à la préoccupation de sauvegarder une fraternité concrète et réelle entre tous ses membres[66]. Même si aujourd'hui un tel chiffre nous semble élevé, nous ne devons pas oublier que de nombreux monastères, comme par exemple ceux qui se rattachent à l'activité de Païsij Veličkovskij, comptaient normalement plusieurs centaines de moines.

L'enseignement sur la prière de Jésus, qui nous retient davantage ici, semble aussi refléter une accentuation particulière du staretz Georges. Alors qu'il affirme que nous devons avoir la prière de Jésus sans cesse sur les lèvres, dans l'esprit et dans le cœur, il met en garde contre l'illusion fallacieuse de considérer cette prière comme une méthode simple et rapide pour produire des fruits spirituels[67]. L'allusion à la méthode «simple et

65. Selon le métropolite Antonie PLĂMĂDEALĂ (*Dascăli de cuget şi simţire românească*, Bucarest 1981, p. 120; *Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu 1983, pp. 292 s) le staretz Georges aurait opéré une «correction» des principes de Païsij en accentuant l'aspect plus réaliste et pratique de la vie ascétique. On ne peut pourtant pas aller trop loin en ce sens, nous semble-t-il, sans quoi on ferait croire que Païsij laissait dans l'ombre tout ce qui regarde la vie communautaire, l'obéissance, le travail, l'amour du prochain et la société, ce qui serait erroné.

66. Cf. STĂNILOAE, *op. cit.*, p. 583.

67. *Id.*, p. 584.

rapide» rappelle le problème de la méthode psycho-somatique. Sur celle-ci le staretz Georges, qui connaissait certainement la position de son maître Païsij, ne rapporte aucun texte. Par là il apparaît comme davantage en syntonie avec l'enseignement de Basile. En acceptant la distinction de Basile entre les étapes pratique et contemplative de la prière de Jésus, il affirme que si nous pouvons toujours invoquer le nom de Jésus (= étape pratique), par contre nous ne pouvons pas réaliser la prière dans le cœur (= étape contemplative) avant de nous être purifiés de toutes nos passions. Dans la tradition roumaine, cette dernière affirmation a été ensuite reprise et interprétée dans la ligne des «conditions préliminaires»[68] requises de ceux qui entendent se consacrer à la prière de Jésus. Il ne faut pas oublier, cependant, que ces conditions valent seulement pour l'étape contemplative de la prière. On ne peut certainement pas exiger de telles conditions pour la «pratique» de la prière, c'est-à-dire pour l'invocation incessante du nom de Jésus contre les pensées et les passions.

On constate aussi dans la tradition russe la même tendance à laisser de côté la technique psychosomatique. L'évêque Ignace Brjančaninov, par exemple, invite à ne pas attribuer trop d'importance au «mécanisme» du corps. Il n'est pas nécessaire de se préoccuper d'apprendre une méthode psychosomatique véritable; il suffit de se limiter à quelques attitudes simples, comme celle de la récitation tranquille, de faire une pause brève après chaque invocation, d'une respiration calme[69]. Un de ses contamporains, Pierre d'Oufa, en vient même à exprimer une certaine défiance à l'égard de la méthode psycho-somatique, même s'il ne sous-estime pas l'importance d'un bon recueillement des facultés au moyen d'attitudes corporelles appropriées[70]. Théophane le Reclus lui-même, dans sa traduction russe de la Philocalie, avertit le lecteur qu'il a omis quelques textes qui concernent ces procédés externes car pour certains ils sont cause de scandale, alors que pour d'autres ils sont une déformation de

68. *Id.*, p. 586.
69. Voir P. ADNÈS, *Jésus (prière à)*, in: *DSp.* 8, c. 1134.
70. *Ibid.*

l'exercice même de la pratique de la prière de Jésus[71]. Les dispositions extérieures, d'après lui, n'apportent rien d'essentiel à l'activité intérieure. Il met l'accent, par contre, sur ce qui constitue l'essence de cette pratique comme de toute autre prière: acquérir l'habitude de penser constamment à Dieu et vivre en sa présence. Dans un sens opposé, les célèbres *Récits sincères d'un pèlerin à son Père spirituel*[72] nous conservent un témoignage en faveur de la technique psycho-somatique dans la tradition russe. L'ouvrage décrit l'expérience d'un personnage anonyme qui se consacre avec zèle à l'invocation du nom de Jésus et parvient à trouver «le lieu du cœur» et à y pratique la prière selon les indications des auteurs philocaliques classiques de la technique psycho-somatique. Bien qu'il s'agisse d'un témoignage célèbre, qui est aussi assez connu de notre tradition occidentale, il ne semble pas représenter l'orientation fondamentale concernant la prière de Jésus. Les indications des auteurs que l'on vient de citer sont bien plus caractéristiques de l'enseignement de la spiritualité russe du XIX[e] siècle. Elles confirment de fait l'orientation que suggèrent et proposent les écrits de notre staretz Basile.

Si, enfin, nous prenons en considération le conseil de fixer l'attention «au-dessus du cœur» nous avons un autre élément pour apprécier l'importance de l'enseignement de Basile. Dans la tradition roumaine ce conseil a eu un fort écho comme en témoigne un savant et théologien roumain contemporain selon lequel «jusqu'aujourd'hui les moines de Roumanie pratiquent ainsi la prière de Jésus»[73]. Dans la tradition russe le même conseil est confirmé. Tant Ignace Brjančaninov que Théophane le Reclus, par exemple, donnent la même indication[74]. L'image est aussi identique selon laquelle l'esprit restant «au-dessus du cœur» peut surveiller comme du haut d'une tour de guet les pensées qui tentent de s'introduire dans le sanctuaire de la

71. *Ibid.*

72. Voir ŠPIDLIK, *op. cit.*, p. 308, notes 40 et 41.

73. D. STĂNILOAE, *Momente din vechea spiritualitate a Tinutului Buzoian*, in: *Spiritualitate*, vol. I, Buzău 1983, p. 346.

74. Voir BLOOM, *supra cit.*, p. 56.

prière. La dépendance directe à l'égard de Basile est indéniable. On sait, par ailleurs, la grande estime de Brjančaninov pour notre staretz et comment il invite chaleureusement tout ceux qui veulent s'adonner à la prière de Jésus à lire les *Introductions* de Basile[75].

Dario RACCANELLO

SUMMARY. — *Païsij Veličkovskij is well known to those who are interested in the hesychast revival during the 18th. cent. There is however another monk of Russian origin who became a great spiritual figure in Romania and a fore-runner of Païsij and who has not received deserved attention: Basil of Poïana Mărului (1692-1767). The author of this article first of all describes Basil's personnality; he then points out the originality of his teaching on the Jesus-prayer; finally he examines his influence on Païsij and on other spiritual figures who came after him.*

75. Brjančaninov reconnaît l'importance des écrits de Basile sur la prière de Jésus. Cf. E SIMONOD, *La prière de Jésus selon l'évêque Ignace Briantchaninoff (1807-1867)*, Sisteron 1976, pp. 87 et 109.